Pe copertă: Ms. Vat.lat. 176, f. 187r (detaliu), © Biblioteca Apostolica Vaticana

*www.polirom.ro*

Editura POLIROM
Iași, B-dul Carol I nr. 4; P.O. BOX 266, 700506
București, Splaiul Unirii nr. 6, bl. B3A,
sc. 1, et. 1, sector 4, 040031, O.P. 53

Descrierea CIP a Bibliotecii Naționale a României:
DIONISIE AREOPAGITUL, sfânt
*Despre numele divine • Teologia mistică* / Dionisie Areopagitul; trad. din lb. greacă, introd., note, glosar de termeni și bibliogr. de Marilena Vlad. – Ed. bilingvă. – Iași: Polirom, 2018
Conține bibliografie

ISBN print: 978-973-46-7677-4
ISBN ePub: 978-973-46-7650-7
ISBN PDF: 978-973-46-7651-4

I. Vlad, Marilena (ed. șt.; trad.)

2

Printed in ROMANIA

# Dionisie Areopagitul

# DESPRE NUMELE DIVINE • TEOLOGIA MISTICĂ

**Ediție bilingvă**

Traducere din limba greacă, introducere, note, glosar de termeni și bibliografie de Marilena Vlad

POLIROM
2018

# Mulțumiri

Traducerea de față a început în cadrul unui proiect găzduit de Centrul de Editare și Traducere *Traditio* al Universității „Alexandru Ioan Cuza" din Iași. Țin să mulțumesc în mod deosebit domnului Adrian Muraru, coordonatorul Centrului, pentru deschiderea pe care a arătat-o față de acest proiect de traducere și pentru răbdarea de a-l vedea dus până la capăt. Sunt de asemenea recunoscătoare domnilor Constantin-Ionuț Mihai și Constantin Răchită, cercetători în cadrul Centrului *Traditio*, care au avut disponibilitatea de a reciti traducerea și de a aduce sugestii de ameliorare a textului. Notele de traducere și introducerea au fost elaborate în cadrul proiectului de cercetare „Moșteniri neoplatonice în corpusul areopagitic" (PN-II-RU-PD-2012-3-0004), derulat la Institutul de Filozofie „Alexandru Dragomir" din București.

# Introducere

## 1. Autorul *Numelor divine*

Identitatea autorului corpusului areopagitic[1], îndelung dezbătută, rămâne o problemă nesoluționată. Multă vreme s-a considerat că ar fi vorba despre Dionisie Areopagitul, personajul menționat într-un pasaj din *Faptele apostolilor*[2], unul dintre cei care au ascultat discursul din Areopag al apostolului Pavel și, crezând, l-au urmat. Amănuntele care au condus la concluzia că autorul corpusului a trăit și a scris în vremurile apostolice sunt foarte puține și discutabile. Deși autorul corpusului nu se numește niciodată pe sine însuși „Areopagitul", ci doar „preotul Dionisie", el pare să sugereze, într-un pasaj din *Despre numele divine*, că ar fi fost de față la adormirea Maicii Domnului, împreună cu „Iacob, fratele Domnului, și Petru"[3]; iar într-un pasaj din *Scrisoarea*

---

1. Corpusul areopagitic cuprinde zece scrisori și patru tratate: *Despre numele divine*, *Teologia mistică*, *Ierarhia cerească*, *Ierarhia bisericească*. Autorul menționează și alte scrieri ale sale, care însă nu s-au păstrat: *Schițele teologice*, *Teologia simbolică*, *Despre suflet*, *Despre proprietățile și ordinile îngerești*, *Despre dreapta și dumnezeiasca judecată* – toate acestea fiind menționate în *Despre numele divine* –, *Despre inteligibile și sensibile* (menționată în *Ierarhia bisericească*) și *Despre imnele divine* (menționată în *Ierarhia cerească*). Pentru o perspectivă generală asupra corpusului, *cf.* Roques (1954a), Ivánka (1964), Hathaway (1969), Louth (1989), Rorem (1993), Lilla (1994), Andia (2006), Schäfer (2006), Perl (2007), Suchla (2008), Stang (2012).
2. *Fap.* 17, 33-34: „Astfel Pavel a ieșit din mijlocul lor. Iar unii bărbați, alipindu-se de el, au crezut, între care și Dionisie Areopagitul".
3. Dionisie, *Despre numele divine*, III, 2.

*a VII-a* pare să sugereze că a văzut, în Egipt, eclipsa de soare de la răstignirea lui Hristos. În plus, el vorbește despre apostolul Pavel ca despre un maestru al său, iar scrierile sale sunt adresate unor persoane menționate în epistolele pauline sau în *Faptele apostolilor*[1]. Pornind de la astfel de detalii, în secolul al VI-lea – atunci când corpusul areopagitic este citat pentru prima dată, în scrierile patriarhului monofizit Sever al Antiohiei[2] –, el a fost atribuit acelui Dionisie care era prezent în Areopag în momentul în care apostolul Pavel vorbea filozofilor atenieni despre Dumnezeul cel necunoscut.

Disputele privind autenticitatea corpusului au început însă chiar de la prima sa apariție publică, survenită într-un context complex, legat de disputele hristologice. În 451, Conciliul de la Calcedon decretase că Hristos este o singură persoană în două naturi neseparate și neamestecate, împotriva poziției monofizite, care considera că Hristos are o singură natură, anume cea divină. În schimb, în Antiohia, dar și în Alexandria Egiptului, apar oponenți ai Conciliului, care se temeau că decizia calcedoniană ar implica o separație prea mare între cele două naturi, cea umană și cea divină, în ciuda faptului că, în 431, Conciliul de la Efes

1. Cele patru tratate ale corpusului areopagitic sunt adresate lui Timotei, iar contextul din *Despre numele divine* pare să sugereze că ar fi vorba despre același Timotei căruia îi sunt adresate și două dintre epistolele apostolului Pavel și care este menționat în capitolul 16 din *Faptele apostolilor*. *Scrisoarea a XI-a* este adresată lui Tit, iar *Scrisoarea a X-a* este adresată evanghelistului Ioan. De asemenea, în *Despre numele divine* (VI, 2, respectiv VIII, 6) apar două nume menționate în *Fap*. 8, 9, respectiv 13, 8: Simon și vrăjitorul Elimas.
2. Este vorba de a treia *Scrisoare către Ioan Egumenul* (cca 510), precum și de alte două lucrări, *Adversus apologiam Juliani* și *Contra additiones Juliani*. Sever invocă un pasaj din *Despre numele divine*, II, 9, referitor la maniera mistică în care Iisus a luat ființă omenească. Rorem și Lamoreaux (1998), pp. 11-15, sugerează că Sever ar fi putut reacționa de fapt la o anterioară invocare și interpretare calcedoniană a corpusului areopagitic. Scrierile dionisiene mai sunt menționate ulterior de către diaconul Liberatus din Cartagina, în *Breviarium causae Nestorianorum et Eutychianorum* (560-566). *Cf.* Puech (1930-1931).



respinsese deja acest lucru. În 532 are loc la Constantinopol o întâlnire între susținătorii și oponenții Calcedonului. Aceștia din urmă, partizani ai patriarhului Sever al Antiohiei, invocă autoritatea lui Dionisie Areopagitul, care ar arăta că Dumnezeu-Cuvântul are o singură natură chiar și după întrupare[1]. În schimb, dintre susținătorii Calcedonului, episcopul Hypatius din Efes formulează suspiciunea că scrierile areopagitice ar fi pseudoepigrafice și că nu ar proveni din primul secol, ci mai degrabă din mediul monofizit, fiind așadar mult mai recente și deci lipsite de autoritatea apostolică pe care oponenții i-o acordau. În acest sens, el invocă faptul că nimeni nu mai menționase textele respective până atunci.

În ciuda acestor suspiciuni privind autenticitatea și proveniența sa, corpusul este invocat de ambele părți implicate în disputa hristologică, în sprijinul perspectivei proprii. Astfel, susținătorii Calcedonului vor încerca să găsească în scrierile areopagitice argumente pentru dubla natură a lui Hristos. Este cazul lui Ioan, episcop de Scythopolis între 536 și 548, primul comentator al corpusului areopagitic. De altfel, după cum arată Beate Regina Suchla[2], manuscrisele grecești existente ale corpusului pornesc toate de la o primă ediție realizată în cercul lui Ioan de Scythopolis, sau poate chiar de către acesta însuși; este vorba despre o *editio variorum*, care prezintă mai multe variante de citire a textului și care este însoțită de comentariile marginale ale lui Ioan de Scythopolis, precum și de un prolog[3]. Prin această muncă de editare și de adnotare, Ioan de Scythopolis a impus corpusului areopagitic o anumită grilă de lectură, intenția lui fiind aceea de a demonstra ortodoxia autorului, precum și autoritatea sa apostolică, influențând astfel foarte puternic prima receptare a lui Dionisie.

1. Rorem (1993), p. 10, consideră că textul invocat putea fi *Scrisoarea a IV-a*, care vorbește despre activitatea divino-umană a lui Hristos.
2. Suchla (1985).
3. Vezi Rorem și Lamoreaux (1998), care discută sursele și metodele folosite de Ioan de Scythopolis în scoliile sale, oferind și o traducere parțială a acestora, precum și a prologului ce le însoțește. Scoliile lui Ioan, cărora li s-au adăugat apoi alte scolii – precum cele ale lui Maxim Mărturisitorul, redactate în prima parte a secolului al VII-lea, în sprijinul autenticității corpusului –, au fost identificate abia recent. Vezi Suchla (1980, 1984).

István Perczel[1] arată însă că această interpretare era uneori forțată. El susține că prima traducere siriacă a corpusului – realizată de Sergius din Reshaina în primele decenii ale secolului al VI-lea, pornind de la o variantă a textului grec anterioară celei editate și comentate de Ioan de Scythopolis – se apropie mai mult de textul original al corpusului areopagitic, cât și de contextul în care acesta a fost scris. Sergius era origenist, așa cum o arată și traducerea sa, precum și introducerea care o însoțește, în care tratatele lui Dionisie sunt interpretate și ordonate în acord cu treptele cunoașterii expuse de Evagrie Ponticul. Conform lui Perczel, receptarea rapidă și entuziastă a corpusului în mediul siriac origenist ar arăta că și autorul lui aparține unui mediu similar; în schimb, în ediția realizată de el, Ioan de Scythopolis acoperă urmele origeniste, întărind în același timp ideea – care s-a impus apoi ca atare – că autorul corpusului este Dionisie din *Faptele apostolilor*.

Astfel, deși textul din *Despre numele divine*, III, 2 nu spune nimic explicit despre prezența autorului la evenimentul adormirii Maicii Domnului, Ioan de Scythopolis scrie într-o notă marginală că este posibil ca Dionisie să se refere tocmai la acest eveniment. Această interpretare a fost preluată ca atare, ajungând să fie menționată de către Teofan Mărturisitorul (cca 758/760-817/818) în canonul dedicat Sfântului Dionisie, celebrat pe 3 octombrie[2]. Perczel compară textul grec cu traducerea siriacă realizată de Sergius din Reshaina și arată că interpretarea lui Ioan de Scythopolis nu se susține[3]. Sensul pasajului ar fi mai degrabă acela de a descrie o întâlnire a unor episcopi menționați prin pseudonim – probabil în cadrul Conciliului de la Calcedon –, întâlnire care se concentra în jurul unor probleme hristologice. În acest caz, pasajul respectiv se referă la „trupul primitor de Dumnezeu" al lui Hristos însuși, iar nu al Maicii Domnului, așa cum credea Ioan de Scythopolis, care a impus astfel cadrul general al receptării corpusului.

1. Perczel (2008).
2. Perczel (2008), p. 558.
3. Perczel (2012).



În acest fel, scrierile au circulat câteva secole sub numele lui Dionisie Areopagitul[1], ajungând în Occident în anul 827, atunci când împăratul bizantin Mihail al II-lea Amorianul (supranumit „Bâlbâitul") îi face cadou regelui franc Ludovic cel Pios un manuscris ce cuprinde corpusul areopagitic (manuscris cunoscut acum ca *Parisinus Graecus B.N. 437*). După numai cinci ani, în anul 832, apare o primă traducere în latină, destul de precară, realizată de Hilduin, abate de Saint-Denis[2], împreună cu un tânăr discipol, Hincmar, viitor episcop de Reims. Hilduin scrie în 835 prima biografie a lui Dionisie, identificându-l pe autorul corpusului nu doar cu discipolul apostolului Pavel din Areopag, ci și cu primul episcop al Parisului, cel care a dat numele abației Saint-Denis.

Însă suspiciunile în privința acestor reunite identități ale unei persoane necunoscute nu au întârziat să apară. Abelard contestă identificarea celor trei personaje, într-o scrisoare datată în 1121-1122[3], constatând o contradicție între biografia lui Hilduin și comentariul lui Beda Venerabilul (672-735) la *Faptele apostolilor*. Îndoielile se amplifică în mediile umaniștilor renascentiști, precum Lorenzo Valla (1457)[4], William Grocyn (1501)[5] și

1. Pentru posteritatea bizantină a corpusului, vezi Louth (2008a, 2008b).
2. *Cf.* Théry (1923, 1932). La trei decenii după traducerea lui Hilduin, Ioan Scotus Eriugena oferă o a doua traducere latină (cca 867), care va rămâne de referință pentru trei secole, *cf.* Roques (1973); Rorem (2005, 2008); Harrington (2004). A treia traducere latină este realizată în 1167 de Ioan Sarazinul, *cf.* Théry (1922, 1950-1951), ea fiind utilizată de Albert cel Mare și Toma din Aquino. La 60 de ani după Ioan Sarazinul, în 1235, apare o nouă traducere, realizată de Robert Grosseteste, erudit englez, episcop de Lincoln, care a mai tradus și *Etica Nicomahică* și *De fide orthodoxa* a lui Ioan Damaschinul. După încă două secole, apar alte trei traduceri: Ambroise Traversari (cca 1436), Marsilio Ficino (1492) și Joachim Périon (cca 1536). Pentru o imagine generală, vezi Chevalier (1937), p. civ.
3. Este vorba de *Scrisoarea a 11-a*, adresată abatelui Adam și călugărilor de la Saint-Denis, text reluat în Capitolul X din *Historia calamitatum* (1132). *Cf.* Ziolkowski (2007a); Ziolkowski (2007b), p. 138 *sqq.*; Rorem (1993), p. 16.
4. Rorem (1993), pp. 16-17; Froehlich (1987), pp. 34, 39.
5. Froehlich (1987), pp. 35, 39.

Erasmus (1504)[1]. Valla subliniază atât absenţa oricărei menţionări a corpusului areopagitic înainte de secolul al VI-lea, cât şi contrastul dintre vocabularul dionisian – foarte complex şi riguros conceptual – şi cel apostolic; la rândul său, Erasmus se îndoieşte că ritualurile complexe descrise de Dionisie ar fi putut exista deja în primul secol creştin[2]. Suspiciunile cresc în mediile protestante, Luther preluând, în jurul anilor 1519-1520, expresia lui Erasmus: *Dionysius ille quisquis fuerit* („Acel Dionisie, oricine ar fi fost el"). Luther ajunge în cele din urmă să respingă ferm misticismul dionisian, spunând că Dionisie este „foarte periculos" (*perniciosissimus*), deoarece este „mai mult platonic decât creştin" (*platonizans magis quam christianizans*)[3]. În cele din urmă, în 1619, teologul luteran Georg Calixt propune apelativul „Dionisie *Pseudo*-Areopagitul"[4]. Cu toate acestea, originea apostolică a lui Dionisie a continuat să fie susţinută în mediile catolice, de pildă, de către iezuitul Balthasar Cordier, editorul texelor dionisiene în 1634[5].

Abia la sfârşitul secolului al XIX-lea, problema este tranşată, după apariţia articolelor lui Hugo Koch şi Josef Stiglmayr[6]; cei doi cercetători arată în mod independent, dar concomitent, că scrierile areopagitice poartă marca unei incontestabile influenţe neoplatonice, atât în privinţa conceptelor utilizate, cât şi în privinţa manierei de a trata anumite teme. Una dintre cele mai clare paralele este aceea privind tema răului la Dionisie şi la filozoful neoplatonic Proclus (412-485)[7]. Astfel, a doua parte din capitolul al IV-lea din *Despre numele divine*, dedicată problemei răului, urmează aproape punctual problemele discutate de Proclus în

1. Corrigan şi Harrington (2004).
2. Rorem (1993), p. 17.
3. Froehlich (1987), pp. 41-44; Alfsvåg (2011).
4. Froehlich (1987), p. 46; Rorem (1993), p. 17.
5. Rorem (1993), p. 17.
6. Koch (1895), pp. 438-454; Stiglmayr (1895). Vezi şi Steel (1997).
7. Pentru o analiză detaliată a posibilelor influenţe ale lui Proclus asupra lui Dionisie Areopagitul, *cf.* Saffrey (1966, 1979, 1982, 1998); Dillon (2014).



tratatul *De malorum subsistentia*[1]. De asemenea, Dionisie utilizează concepte ce se regăsesc în tratatul proclian (precum termenul central, care descrie statutul răului, anume παρυπόστασις, „para-realitate"). În plus, textul lui Proclus este construit într-o manieră mai explicită, mai amănunţită, pe când textul dionisian sare peste detalii, marcând doar punctele esenţiale ale analizei, ceea ce indică faptul că Dionisie este cel ce preia anumite idei de la Proclus, iar nu invers.

În consecinţă, autorul corpusului areopagitic nu mai poate fi situat în primul secol al erei creştine, ci mai degrabă după Conciliul de la Calcedon (451), la sfârşitul secolului al V-lea sau la începutul secolului al VI-lea. Stiglmayr[2] susţine că textele areopagitice au fost scrise după introducerea *Crezului* în liturghie de către patriarhul monofizit al Antiohiei, Petru Fulo, în 476 (deoarece Dionisie pare să se refere la recitarea *Crezului* în *Ierarhia bisericească*, III, 1), precum şi după edictul *Henoticon* al împăratului Zenon, din 482 (care interzicea disputele anti-calcedoniene), deoarece Dionisie pare să adopte tocmai această atitudine nepolemică; în schimb, textele areopagitice sunt cunoscute deja de anumiţi autori de la începutul secolului al VI-lea, precum Sever al Antiohiei, care, aşa cum am văzut, menţionează corpusul areopagitic în scrierile sale din anii 510-520. Paul Rorem şi John C. Lamoreaux[3] nu contrazic această datare a corpusului, deşi contestă argumentele lui Stiglmayr, arătând că, de fapt, *Crezul* a fost introdus în liturghie abia în 515, de către Timotei, patriarhul de Constantinopol, şi că atitudinea nepolemică a lui Dionisie putea avea alt motiv, de pildă, intenţia de a da scrierilor o atmosferă apostolică. Exegeza contemporană situează redactarea corpusului după apariţia majorităţii scrierilor lui Proclus (care a condus Şcoala din Atena între anii 437 şi 485), cu care Dionisie este foarte familiar[4].

1. În traducerea de faţă, am indicat în note aceste paralele doctrinare dintre cele două scrieri, identificând în acelaşi timp distincţiile interpretative ce apar.
2. Stiglmayr (1894-1895).
3. Rorem şi Lamoreaux (1998), pp. 9-10.
4. Vezi, de pildă, Perczel (2012), care situează scrierea corpusului între anii 470 şi 485, adică în ultimii ani de viaţă ai lui Proclus, când scrierile sale cele mai importante erau deja redactate (vezi p. 58).

În lipsa unei identități stabilite[1], „Dionisie Areopagitul" rămâne pentru cercetătorii moderni doar un pseudonim[2], sensul lui fiind interpretat în mai multe feluri[3]. Unii exegeți sunt tentați să citească scrierile areopagitice strict prin prisma neoplatonismului, ajungând să considere că autorul corpusului nu face decât să preia cadrul gândirii neoplatonice și să îl îmbrace în metafore creștine, punând scrierile sale sub autoritatea apostolică a lui Dionisie Areopagitul[4].

1. Hathaway (1969), pp. 31-35, sintetizează nu mai puțin de 22 de ipoteze privitoare la identitatea istorică a autorului corpusului, fiecare dintre acestea fiind argumentată de unii cercetători, dar contrazisă de alții. Între aceste ipoteze, pot fi amintite: un filozof platonic contemporan cu Plutarh din Cheroneea (cca 129), Ammonius Saccas (175-242), Dionisie cel Mare, episcopul Alexandriei (210-270), un discipol al Sfântului Vasile cel Mare (cca 379), Petru Fulo (cca 430-480), Petru Ibericul (cca 450), un critic creștin al lui Proclus (cca 450-529), Dionisie Scolasticul din Gaza (cca 450), Sever al Antiohiei (cca 470-538), Sergius din Reshaina (traducător al corpusului în siriacă, mort în 536) sau chiar Damascius (cca 462-532). Pentru această ultimă variantă, vezi și Mazzucchi (2006), criticat de Lankila (2011).
2. Utilizarea apelativului „pseudo" în cercetarea modernă nu este foarte strictă. Unii exegeți folosesc numele „Pseudo-Dionisie Areopagitul", alții „Dionisie Pseudo-Areopagitul", iar alții pur și simplu „Dionisie Areopagitul": Coakley (2008), Schäfer (2006), Stang (2012), Suchla (2008), Perl (2007).
3. Despre practica pseudoepigrafiei, destul de răspândită în Antichitate, vezi, de pildă, Stang (2008), pp. 548-553.
4. În introducerea la traducerea sa din Proclus (*Elements of Theology*, ediția a doua, Oxford University Press, 1963) E.R. Dodds consideră corpusul areopagitic drept un „fals care a avut un succes total și surprinzător" (p. xxvii). Vezi, de asemenea, Klitenic Wear și Dillon (2007), care sugerează că scrierile areopagitice ar fi „falsul cel mai de succes din istoria gândirii antice", vezi p. 133: „He may thus be acknowledged to have perpetrated perhaps the most successful forgery in the history of ancient thought", aceasta fiind fraza care încheie cartea. Prin acest „pseudonim prestigios", Dionisie ar avea pretenția de a devansa o serie de probleme filozofice, punându-se pe sine drept sursă a dezbaterii din jurul



În schimb, alți exegeți consideră că pseudoepigraful ar avea un sens simbolic sau chiar filozofic. Andrew Louth[1] susține că punerea acestor scrieri sub numele unui personaj din perioada apostolică – deși nu este vorba decât de un personaj minor – ar sugera o sinteză între gândirea filozofică și revelația creștină. Membru al Areopagului, Dionisie cel menționat în *Faptele apostolilor* este un personaj educat, cunoscător al culturii eline și interesat de filozofie, după cum o arată prezența sa la discursul lui Pavel, adresat unui grup de filozofi epicurei și stoici. Scriind sub acest nume, autorul corpusului areopagitic își ia sarcina de a face pasul pe care filozofii greci erau chemați să îl facă: de la cunoașterea lucrurilor la cunoașterea lui Dumnezeu. Astfel, chiar dacă „Dionisie Areopagitul" nu era numele real al autorului corpusului, acest nume descrie – poate mai bine decât un nume real – identitatea autorului: aceea a unui cunoscător al filozofiei grecești convertit la creștinism.

O interpretare similară, aparținând lui Christian Schäfer[2], sugerează că identitatea istorică a autorului corpusului areopagitic este complet absorbită de această identitate ficțională, care nu este numai „subiectul" care a produs aceste scrieri, ci devine „obiectul" lor, deoarece pseudonimul însuși ne oferă sensul ultim și intenția acestor scrieri, arătându-ne cum anume trebuie înțeleasă prezența gândirii neoplatonice în aceste texte. Alegându-și acest nume, autorul corpusului arată că, după ce Pavel s-a adresat filozofilor greci, următorul pas logic – pe care el și-l asumă – ar fi acela de a reintegra filozofia greacă în cadrul gândirii creștine, adaptând-o și reinterpretând-o.

unor concepte precum *ousia* sau *hypostasis* (vezi p. 45: „Dionysius, though, by virtue of his prestigious pseudonym, manages to upstage all this activity by presenting himself as a source of it"). Totuși, într-un articol recent, Dillon îl plasează pe Dionisie într-o lumină mai pozitivă: „It should also be specified that Dionysius is much more than the slavish plagiarist that he has sometimes been accused of being; he is quite capable of adapting Neoplatonic doctrine to his purposes" – Dillon (2014), p. 112.

1. Louth (1989), pp. 10-11.
2. Vezi Schäfer (2006), pp. 170-171.

Charles M. Stang[1] consideră că întregul corpus areopagitic ar trebui să fie înțeles pornind de la aspectul pseudonimității: în felul acesta, autorul corpusului sugerează că el însuși are intenția de a realiza o apropiere între înțelepciunea păgână și revelația creștină, tot așa cum apostolul Pavel, în discursul din Areopag, anunță atenienilor revelația Dumnezeului necunoscut, acela pe care grecii îl onorau printr-un altar, integrând astfel înțelepciunea grecilor în revelație și arătând că grecii aveau deja un început de credință prin această onorare a Dumnezeului necunoscut. De asemenea, spune Stang, pseudonimia – practică destul de răspândită în Antichitatea târzie – are sensul de a renunța la identitatea proprie și de a deveni „necunoscut", această renunțare fiind necesară celui ce vrea să ajungă la unirea cu Dumnezeul „cel necunoscut"[2]. În felul acesta, teologia apofatică a lui Dionisie Areopagitul este însoțită de o „antropologie apofatică", adică de un proces în care sinele care se apropie de Dumnezeu este în mod progresiv șters, negat, depășit.

O interpretare diferită este oferită de István Perczel[3], care consideră că Dionisie folosește pseudonime din vremea apostolică doar pentru a prezenta în mod codat niște evenimente contemporane lui (sfârșitul secolului al V-lea, începutul secolului al VI-lea). De pildă, atunci când amintește de apostolul Petru sau de Iacob, el se referă de fapt la episcopii care dețineau în vremea sa scaunul apostolic al Romei, respectiv al Ierusalimului, în timp ce evanghelistul Ioan, exilat la Patmos, căruia îi este adresată *Scrisoarea a X-a*, ar fi arhiepiscopul de Constantinopol. Motivul pentru care Dionisie ar utiliza pseudonime ar fi acela că el însuși, precum și personajele astfel indicate aparțineau unui cerc de susținători ai dublei naturi a lui Hristos, iar recunoașterea directă a acestui lucru putea avea repercusiuni, de vreme ce, în perioada redactării corpusului areopagitic, puterea politică era deținută de monofiziți, iar trei patriarhi susținători ai dublei naturi au fost exilați. Perczel consideră că numele lui Hieroteu – invocat de Dionisie drept „renumitul nostru învățător" – este o anagramă a numelui lui Theodoret din Cyr, în timp ce în spatele pseudonimului „Dionisie Areopagitul" s-ar ascunde numele „Agapitos Rhodion Nesiou", adică Agapitos, episcopul insulei Rhodos. De origine siriacă, acesta făcea parte din cercul lui Theodoret din Cyr și era susținător al Calcedonului. Perczel consideră, de asemenea, că textele hristologice ale lui Dionisie – anume capitolul II, 10 din *Despre numele divine*, precum și *Scrisoarea a III-a* și *a IV-a* – sunt inspirate din textele lui Theodoret.

1. Stang (2009).
2. Aceeași interpretare o regăsim, de pildă, la Perl (2010).
3. Perczel (2012), pp. 76-81.



## 2. Numele celui nenumit

*Despre numele divine* – cel mai extins tratat care s-a păstrat din corpusul areopagitic – poartă în inima lui un paradox care pare să îl submineze, dar care, de fapt, dă toată forța acestui text, explicând de unde provine puterea lui de a influența în mod radical gândirea teologică europeană[1]. Deși pentru Dionisie – ca și pentru întreaga gândire neoplatonică de la Plotin la Damascius[2] – Dumnezeu este incognoscibil, sau chiar supra-incognoscibil[3], întreaga sferă a cunoașterii, precum și necunoașterea devin mijloace prin care îl descoperim pe cel necunoscut. *Despre numele divine* arată cum anume cel nenumit poate primi toate numele posibile, mai cu seamă pe acelea prin care el însuși s-a numit pe sine în Scripturi, rămânând, cu toate acestea, incognoscibil și fără nume. Anunțat încă de la începutul tratatului, paradoxul în care

1. Putem aminti pe Maxim Mărturisitorul, Ioan Scotus Eriugena, Hugo de Saint-Victor, Albert cel Mare, Toma din Aquino, Meister Eckhart sau Nicolaus Cusanus. Pentru o discuție mai largă a acestui subiect, vezi, de pildă, Rorem (1993), pp. 167-175, precum și contribuțiile din volumul Coakley și Stang (2009).
2. *Cf.* Vlad (2011).
3. Vezi, de pildă, Dionisie, *Despre numele divine*, I, 5: „Nu este cu putință nici a spune, nici a gândi ce anume este unul cel incognoscibil, cel supra-ființial, binele însuși". *Despre numele divine*, II, 9: „Dumnezeiasca plăsmuire a lui Iisus conform naturii noastre este indicibilă pentru orice cuvânt și incognoscibilă pentru orice intelect".

se mişcă analiza lui Dionisie este acela al unei dumnezeiri ascunse, dar revelate, sau mai precis auto-revelate[1].

Drept cauză a tuturor lucrurilor, Dumnezeu este toate lucrurile; totuşi, el rămâne necunoscut în însăşi natura sa. Toate numele posibile îi sunt aplicate lui Dumnezeu, deoarece el este faptul însuşi de a fi, care le conţine pe toate şi în care toate există. Totuşi, acest fapt de a fi rămâne indeterminabil şi în cele din urmă fără nume, deoarece Dumnezeu însuşi nu este de ordinul unei fiinţări anume, nu este un lucru determinat. Din contră, Dumnezeu „pre-este" şi „supra-este", maniera lui de a fi depăşind orice mod concret de a fi. Astfel, paradoxul prezent în întreaga structură a tratatului constă în aceea că Dumnezeu este şi „negrăit", dar şi „mult-spus", având toate numele, dar fiind fără nume; el este o fiinţă supra-fiinţială, care nu este nimic anume.

Expunând numele divine, Dionisie arată cum putem vorbi despre Dumnezeu, fără ca prin aceasta să îl limităm sau să îl determinăm, aşadar fără să îl transformăm într-un obiect anume al discursului şi al gândirii noastre. Explicaţia pe care o dă Dionisie numelor divine constă în a arăta că orice lucru poate fi aplicat lui Dumnezeu, dar că, odată aplicat, fiecare nume primeşte un sens absolut; nu mai este vorba despre un sens determinat, care ar exclude un atribut contrar şi care l-ar limita astfel pe Dumnezeu, distingându-l faţă de alte lucruri. Din contră, Dumnezeu este prezent în toate şi parcurge toate lucrurile fără excepţie, rămânând în acelaşi timp dincolo de toate. El este numit prin toate numele din Scripturi – iar la limită poate fi numit prin orice nume –, deşi, de fapt, el nu este nimic anume şi nici un nume nu îl poate cuprinde, determina şi limita. De pildă, el este viaţă, nu pentru că ar fi o viaţă anume, ci pentru că orice viaţă este posibilă doar datorită lui, astfel încât el precede orice viaţă, fiind în cele din urmă „mai presus de viaţă". În acest sens, numele expuse şi explicate de Dionisie nu sunt niciodată pur afirmative şi nu formează o „cale catafatică", una care s-ar opune celei negative, apofatice. Din contră, fiecare nume afirmat despre Dumnezeu are deja sensul suprimării sale, pentru că fiecare nume îl numeşte pe Dumnezeu ca depăşind numele respectiv, precum şi realitatea concretă pe care acel nume o indică.

Dacă tradiţia filozofică neoplatonică a dus până la maxim ideea unui principiu mai presus de gândire, despre care totuşi încercăm să vorbim, numai pentru a sugera această imposibilitate de a-l gândi, în schimb, Dionisie merge mai departe, punându-ne în faţa unui nenumit care îşi asumă toate numele, precum şi în faţa unui absolut necunoscut, care se lasă descoperit atât prin cunoaştere, cât şi prin necunoaştere. Dacă miza gândirii neoplatonice era aceea de a păstra acest mister al principiului prim, ferindu-l de orice acces indiscret al gândirii care descrie şi limitează, în schimb, la Dionisie, miza este dublă: pe de o parte, aceea de a dezvălui „identitatea" principiului divin, sau, mai precis, aceea de a arăta că el însuşi se arată pe sine prin orice lucru şi se spune prin orice cuvânt; pe de altă parte, aceea de a arăta că, în toată această manifestare a sa, Dumnezeu rămâne ascuns, necunoscut, imposibil de transpus în termenii cunoaşterii noastre umane. El se arată tocmai ca ascuns, iar cea mai înaltă cunoaştere a sa este, în cele din urmă, aceea care trece în necunoaştere, renunţând la cadrele stricte ale cunoaşterii propriu-zise. Cu alte cuvinte, Dumnezeu se dezvăluie în orice cunoaştere în care nu ne oprim pentru a-l fixa, în orice cunoaştere pe care ne sprijinim pentru a trece mai departe, călcând ca într-o urmă a celui necunoscut, a celui ce este pretutindeni, dar mai presus de toate.

În felul acesta, gândirea lui Dionisie reprezintă o îmbinare foarte subtilă între perspectiva creştină a Dumnezeului ascuns, dar revelat şi gândirea filozofică neoplatonică, a principiului prim mai presus de toate. Dacă în tradiţia filozofică neoplatonică principiul prim rămânea necunoscut şi nenumit, iar singurele indicaţii minime erau numele de „unu" şi acela de „bine", care sugerau unitatea absolută a principiului şi faptul că el este scopul final al tuturor lucrurilor, în schimb, pentru Dionisie, unul mai presus de nume – cu care începe şi cu care se termină tratatul *Despre numele divine* – primeşte toate numele posibile. El rămâne în esenţa sa necunoscut, dar numele revelează prezenţa lui în toate lucrurile, arătând cum trebuie privită şi înţeleasă întreaga realitate, ca semn al acestei prezenţe.

1. Dionisie, *Despre numele divine*, I, 1: „Tocmai de aceea, despre dumnezeirea cea supra-fiinţială şi ascunsă nu trebuie nicidecum să îndrăznim a spune sau a gândi ceva, afară de cele ce ni s-au revelat nouă în mod dumnezeiesc în Scripturile sacre".

Faptul că Dionisie vorbeşte despre Dumnezeu, deşi admite că Dumnezeu nu are nume şi este incognoscibil, face ca discursul din acest tratat să aibă un statut aparte. Dionisie nu vorbeşte propriu-zis despre Dumnezeu, nu expune natura dumnezeirii, ci sensul discursului său este acela de a face ca, prin intermediul numelor divine, sufletul să se apropie de Dumnezeu, să devină prezent faţă de cel ce este prezent în toate lucrurile, iar astfel, încredinţându-se acestei prezenţe a lui Dumnezeu, să se unească cu el. Dar atunci numele nu mai au rolul unor descrieri, al unor predicate ale lui Dumnezeu, ci ele sunt laude adresate lui Dumnezeu. Prin aceste nume, nu natura lui Dumnezeu ni se încredinţează nouă, ci invers: noi ne încredinţăm prezenţei lui Dumnezeu, prin invocarea lui, prin acest exerciţiu în care fiecare lucru este văzut ca prezenţă a lui Dumnezeu. În acest sens, metoda specifică acestui tratat este rugăciunea[1].

În plus, sensul numelor divine nu este cel obişnuit, cu care lucrăm noi de obicei, potrivit naturii noastre, ci din contră: fiecare nume este aplicat lui Dumnezeu tocmai pentru a arăta în ce fel Dumnezeu, cauza tuturor lucrurilor, depăşeşte numele respectiv. Scopul acestor nume este acela de a scoate sufletul nostru din obişnuinţele lui, din maniera predicativă în care gândim de obicei, pentru a trece de la lucrurile determinate la cauza lor: de la fiinţări la cel ce face să fie, de la viaţă la cel ce dă viaţă, de la înţelepciune la cel ce dă înţelepciune.

*Despre numele divine* făcea parte dintr-un grup de trei scrieri care expuneau teologia afirmativă revelată în Scripturi. Prima dintre acestea, intitulată *Schiţe teologice*, se oprea asupra celor mai înalte indicaţii ale naturii divine – arătând ce înseamnă că ea este una şi trei, Tată, Fiu şi Duh –, dar şi asupra faptului că

1. Schäfer (2006), p. 76, consideră capitolul III din *Despre numele divine* o rugăciune şi o pregătire spirituală pentru expunerea numelor divine. Totuşi, dacă acest capitol este formulat în mod explicit ca o rugăciune, în schimb, toate celelalte capitole ale tratatului sunt scrise în spiritul rugăciunii, în sensul în care toate numele divine sunt invocări ale lui Dumnezeu. Vezi, de asemenea, Vlad (2015).



Iisus cel supra-fiinţial a luat natură umană[1]. După această expunere, *Despre numele divine* – singura dintre cele trei scrieri care s-a păstrat – discută numele inteligibile, cele din sfera gândirii noastre conceptuale, care se regăsesc în Scripturi. Ultima dintre aceste scrieri era *Teologia simbolică*, în care Dionisie lărgea şi mai mult sfera numelor divine, utilizând şi explicând nume luate de la lucrurile sensibile, precum părţile, organele, podoabele, mânia, furia, somnul şi trezia[2].

Dacă gândirea neoplatonică despre principiul prim alegea cu precădere atributele cele mai înalte, spre a le suprima apoi, arătând că nici măcar acestea nu sunt potrivite pentru cel mai presus de gândire, pentru Dionisie chiar şi simbolurile sensibile sunt o treaptă a manifestării prezenţei lui Dumnezeu; ele sunt doar un prim nivel la care poate începe cunoaşterea celui de dincolo de toate. Dionisie nu respinge numele care nu ar fi potrivite pentru Dumnezeu, ci din contră, explică în ce sens ele pot fi aplicate lui Dumnezeu, dar şi în ce sens acestea rămân inadecvate, arătând dincolo de ele însele, provocându-ne să depăşim indicaţia dată de ele şi păstrând taina dumnezeirii, căreia, în cele din urmă, nici măcar atributele cele mai înalte nu-i pot fi adecvate. În acest sens, nici un simbol nu este strict descriptiv, ci fiecare poartă în el o sugestie negativă, arătând în mod implicit ce nu este Dumnezeu[3].

Simbolurile – atât cele sensibile, cât şi cele inteligibile – au scopul de a revela, fără însă a suprima caracterul tainic al celor revelate[4]. Dionisie uneşte astfel, în mod exemplar, cele două tradiţii: a necunoaşterii şi a revelaţiei. El nu scrie ca un creştin care împrumută conceptele filozofice sau, dimpotrivă, ca un filozof

1. Aceste nume sunt reluate pe scurt în primele două capitole din *Despre numele divine*.
2. *Teologia simbolică* nu s-a păstrat; totuşi, Dionisie anunţă conţinutul acestei scrieri în *Despre numele divine*, I, 8. Un rezumat al aceleiaşi scrieri se regăseşte în *Teologia mistică*, III, 1, precum şi în *Scrisoarea a IX-a*, 1.
3. Vezi în acest sens Roques (1957c), care arată că centrul simbolismului dionisian este teologia negativă.
4. *Cf.* Vlad (2016).

care a trecut la o altă credință. Pentru el, nu există o asemenea subordonare, ci cele două tradiții de gândire fac parte dintr-un același filon originar, dintr-o aceeași revelație, ele nefiind altceva decât trepte și moduri ale revelației divine.

Intenția autorului corpusului areopagitic pare a fi tocmai aceea de a revela existența Dumnezeului necunoscut anunțat de apostolul Pavel[1], atribuindu-i toate numele posibile și arătând astfel în ce fel cunoașterea filozofică poate conduce spre descoperirea celui necunoscut, urmând întru aceasta intuiția din *Epistola către Romani* 1, 19-20, unde apostolul sugerează că înțelepciunea a fost dată grecilor pentru ca, prin cunoașterea realităților din lume, ei să ajungă la cunoașterea lui Dumnezeu. Faptul că filozofii nu au ajuns să îl descopere pe Hristos este înțeles ca o derivă de la calea arătată de Dumnezeu, dar, dincolo de această derivă, cele două căi sau direcții de gândire au pentru Dionisie același scop, aceeași finalitate. De aceea, reluând conceptele filozofice, Dionisie nu consideră că face altceva decât să se exprime în maniera pe care Dumnezeu însuși le-a dat-o grecilor pentru a-l descoperi[2].

Astfel, se poate observa că Dionisie preferă să își construiască discursul pornind de la concepte filozofice, într-o manieră argumentativă, mai degrabă decât să facă apel în mod imediat la niște date ale revelației, care nu ar mai avea nevoie de demonstrație. De pildă, în loc să vorbească despre Dumnezeu drept creator al lucrurilor, el se concentrează asupra ideii de cauză a tuturor lucrurilor, noțiune centrală a filozofiei grecești. În plus, chiar și termenii care țin strict de revelație sunt reconstruiți filozofic: de

1. *Fap.* 17, 23: „Deci pe Cel pe Care voi, necunoscându-L, Îl cinstiți, pe Acesta Îl vestesc eu vouă". Vezi și *In.* 4, 22: „Voi vă închinați căruia nu știți; noi ne închinăm Căruia știm".
2. Vezi *Scrisoarea a VII-a*, 1080 a-b. Fiind acuzat că folosește lucruri grecești pentru a-i ataca pe greci, Dionisie întoarce acuza, spunând că, de fapt, filozofii folosesc cele ale lui Dumnezeu – anume înțelepciunea dată lor – pentru a-l ataca pe Dumnezeu, adică pentru a spune altceva decât ceea ce el le-a dat să spună. Vezi Stang (2009), p. 14, care consideră că filozofia neoplatonică ar constitui pentru Dionisie urmele acestei revelații filozofice inițiale, care vine de la Dumnezeu și din care el se poate inspira.



pildă, termenul de „mântuire" este explicat prin aceea că Dumnezeu păstrează neschimbată natura fiecărui lucru. Miza acestei reinvestiri filozofice întreprinse de Dionisie nu este aceea de a demonstra revelația prin termenii filozofiei, ci de a demonstra că revelația este deja prezentă într-un fel în termenii filozofiei, care este o primă formă a revelației: nu una explicită, ci mai degrabă una în potență, una care trebuia desăvârșită, pentru a putea descoperi ceea ce se ascunde în ea[1]. Pentru Dionisie, filozofia nu este un simplu împrumut sau o preluare abuzivă, ci este însuși terenul pe care el se situează pentru a-l descoperi pe Dumnezeu, arătând astfel că prezența lui era deja înscrisă în gândirea umană și că, dusă până la capăt, gândirea nu poate ajunge decât aici: la cunoașterea cauzei tuturor lucrurilor.

Cu toate acestea, în scrierile sale, Dionisie nu se adresează filozofilor, pentru a le arăta cum anume filozofia trebuia să conducă la cunoașterea lui Dumnezeu. Deși preia anumite scheme conceptuale neoplatonice, el nu face niciodată apel la texte filozofice, nu intră în nici o dispută filozofică directă și nu se referă la nici un autor neoplatonic, în ciuda apropierilor evidente față de textul lui Proclus din *De malorum subsistentia*. Din contră, el se adresează de fiecare dată unor slujitori ai ierarhiei bisericești. *Despre numele divine* – ca și celelalte trei tratate existente – este adresat preotului Timotei, iar scopul scrierii, după cum arată Dionisie însuși, este acela de a explica pe larg cele spuse în mod sintetic în cartea maestrului său, Hieroteu. Este vorba despre o carte intitulată *Elementele teologice*, pe care Timotei nu a putut să o înțeleagă și a trimis-o înapoi, considerând-o prea grea[2]. Scopul lui Dionisie este acela de a lua pe rând

1. În acest context, trebuie remarcat că înșiși filozofii neoplatonici consideră că filozofia are origini divine, ea fiind de fapt un tip de revelație originară, transmisă apoi mai departe de fiecare exeget al ei. Această idee – cu care Proclus, de pildă, își începe *Teologia platonică* – este foarte importantă în contextul tradiției neoplatonice, o tradiție a comentariului de text care își asumă sarcina de a scoate la iveală adevărul deja prezent în textele-sursă.
2. Perczel (2012) consideră că scrierile lui Dionisie erau realizate pentru o comunitate închisă – judecând după caracterul secret și greu de înțeles al învățăturilor pe care Dionisie încearcă să le

fiecare subiect teologic, clarificând acea desăvârşită înţelegere a Scripturilor expusă în mod sintetic de maestrul său[1]. Din moment ce identitatea lui Hieroteu, precum şi *Elementele teologice* scrise de el ne sunt necunoscute, este greu să ne dăm seama dacă Dionisie urmează cu adevărat o astfel de expunere. În schimb, este uşor să recunoaştem sursa neoplatonică a acestui tip de demers, care constă în a explica pe larg un text al unei autorităţi, faţă de care exegetul consideră că nu are nimic de spus în plus. Plotin sau Proclus, de pildă, arată că scrierile lor nu ar aduce nimic nou faţă de textele lui Platon, ci ar fi doar o explicaţie a acestora, căci orice noutate ar fi de fapt o abatere de la adevăr[2]. Aceeaşi perspectivă o are şi Dionisie, care – urmând un alt obicei neoplatonic – îşi situează propria scriere într-o tradiţie a transmiterii adevărului divin. Astfel, el se aşază pe sine după apostolul Pavel şi după Hieroteu, iar rolul pe care şi-l asumă nu va fi acela de a privi pe cont propriu Scripturile, nici de a le preda în mod sintetic, ci de a desface această cunoaştere sintetică şi de a o prezenta pe înţelesul „celor ce sunt ca noi"[3].

---

explice, învăţături pe care Dionisie însuşi le consideră a fi „deasupra mulţimii" –, precum şi că, în primă instanţă, acestea au circulat doar în cercuri restrânse, probabil anti-calcedoniene, înainte de a deveni accesibile unui public larg (vezi pp. 59-60).

1. Perczel (2012), pp. 67-72, arată de ce Dionisie explică textul lui Hieroteu, fără să îl citeze: deoarece voia să ţină secretă această învăţătură care este mai presus de înţelegerea mulţimii, dar pe care Timotei a avut deja ocazia să o primească în contextul întâlnirii episcopale descrise în *Despre numele divine*, III, 2, în care Hieroteu era personajul cel mai marcant, a cărui expunere teologică s-a impus, fiind recunoscută de toţi ceilalţi drept cea mai inspirată.
2. Vezi, de pildă, Plotin, *Enneade*, V, 1, 8, 10-11.
3. Vezi Dionisie, *Despre numele divine*, III, 2. Dionisie spune despre sine că, „după dumnezeiescul Pavel, am învăţat elementele de bază din scrierile lui [Hieroteu]".



## 3. Structura tratatului *Despre numele divine*

La prima vedere, numele divine analizate de Dionisie nu par a urma o ordine anume; discursul trece de la un nume la altul, pentru a reveni apoi la nume deja anunţate în capitolele anterioare. În realitate, tratatul are o structură simplă şi limpede: el urmăreşte felul în care Dumnezeu produce toate lucrurile, le dă stabilitate şi le întoarce la sine. Dumnezeu este cauza tuturor lucrurilor; prin bunătatea sa, el le produce, le dă fiinţă, viaţă, înţelepciune şi tot ceea ce este potrivit fiecăruia dintre ele; de asemenea, el ţine dreapta măsură a tuturor lucrurilor, fiind prezent în toate, păstrând natura specifică a fiecăruia, precum şi pacea şi armonia dintre ele; în plus, el le strânge sub domnia sa, unindu-le pe toate, ca un Dumnezeu desăvârşit şi unu.

În acest sens, structura tratatului *Despre numele divine* este cea triadică, deja cunoscută gândirii neoplatonice: numele divine arată ***procesiunea*** lui Dumnezeu în toate lucrurile (prin bunătate, fiinţă, viaţă, înţelepciune), ***rămânerea*** (sau manenţa) lucrurilor în Dumnezeu, prin stabilitatea pe care le-o dă el (ca dreptate sau pace), precum şi ***întoarcerea*** (sau conversiunea) lor spre cauza tuturor, spre cel ce este împăratul împăraţilor, domnul domnilor, unu şi desăvârşit[1]. Mai mult, această structură se regăseşte şi în anumite secţiuni ale tratatului, de pildă, în triada formată de numele „fiinţă", „viaţă", „înţelepciune" sau chiar şi în cadrul unui singur grup de nume, precum în capitolul al X-lea, unde, ca „atotputernic", Dumnezeu produce toate lucrurile, le dă stabilitate şi le întoarce la sine. Astfel, întregul tratat este menit nu numai

---

1. Schäfer (2006), pp. 62-63, expune structura numelor divine conform acestor trei momente, arătând însă că, la neoplatonici, ordinea era diferită: primul moment este cel al principiului absolut, care rămâne în sine însuşi (manenţă), urmat apoi de procesiunea realităţii, care tinde să se întoarcă spre principiu şi să se unească cu el (conversiune). Întreaga realitate presupune existenţa unei surse care rămâne în sine, fără să fie afectată de pluralitate, şi care poate astfel să producă toate lucrurile. În schimb, Dionisie răstoarnă ordinea momentelor: lucrurile proced de la Dumnezeu, rămân în el şi se întorc la el.

să explice numele lui Dumnezeu şi să expună maniera în care Dumnezeu cel ascuns poate fi cunoscut prin numele revelate de Scripturi, ci şi să demonstreze, prin însăşi structura numelor analizate, că Dumnezeu este cauza tuturor lucrurilor, care le produce, le asigură stabilitatea şi le desăvârşeşte.

Pornind de la „unul cel mai presus de înţelegere"[1], analiza trece printr-o pluralitate de nume, pe care apoi o restrânge iarăşi sub numele de „unu". Dumnezeu cel unu, care nu este nimic anume, se manifestă prin toate lucrurile pe care le cauzează, cărora le dăruieşte faptul de a fi. Toată realitatea nu este altceva decât manifestarea şi revărsarea providenţei şi bunătăţii lui Dumnezeu. În acest sens, Dumnezeu însuşi este deja tot ceea ce există, chiar dacă într-o manieră unitară, pe care pluralitatea lucrurilor nu o afectează. Deşi nu se identifică cu nimic anume, ci rămâne transcendent, Dumnezeu este prezent în toate lucrurile, ca acela de la care, în care şi înspre care sunt toate. Numele divine expun această triplă raportare a tuturor lucrurilor la Dumnezeu.

Vom relua cele mai importante nume discutate în *Despre numele divine*, analizând pe scurt conţinutul celor 13 capitole ale tratatului:

I: unu, cauză, iubitor de oameni;
II: despre numele unificate şi cele distincte;
III: despre rolul numelor divine şi statutul acestei scrieri;
IV: bine, lumină, frumuseţe, iubire, gelos;
V: fiinţă;
VI: viaţă;
VII: înţelepciune, intelect, cuvânt, cunoscător;
VIII: putere, dreptate, mântuire, răscumpărare;
IX: mare, mic, asemenea, neasemenea, stare, mişcare;
X: atotputernic, vechi de zile, timp, veşnicie, bătrân şi tânăr;
XI: pace;
XII: sfânt al sfinţilor, împărat al împăraţilor, Dumnezeu al dumnezeilor;
XIII: desăvârşit şi unu.

Primele trei capitole ale tratatului sunt mai degrabă metodologice şi preliminare, Dionisie explicând cum este posibilă şi de ce este necesară folosirea numelor divine, la ce anume se referă ele şi cum trebuie aplicate lui Dumnezeu.

1. Dionisie, *Despre numele divine*, I, 1.



**Capitolul I** porneşte de la paradoxul unei dumnezeiri negrăite, care este „unu" mai presus de orice înţelegere şi raţiune, „necuvântare şi negândire şi nenumire". Despre această dumnezeire – numită şi „tearhie", adică principiu al îndumnezeirii pentru cei care caută îndumnezeirea – nu putem gândi, nici spune nimic, afară de ceea ce ne-a fost revelat în Scripturi. Mai mult, dumnezeirea însăşi ne-a transmis în Scripturi faptul că ea nu poate fi cunoscută. Or, pentru a ajunge la ştiinţa acestei necunoaşteri, trebuie să ne aşezăm într-un echilibru al cercetării care presupune două lucruri: pe de o parte, să recunoaştem ca atare această necunoaştere şi ascundere a dumnezeirii, onorând-o ca indicibilă; pe de altă parte, să primim acea iluminare pe care dumnezeirea însăşi ne-o permite, după măsura noastră, atât cât ea însăşi vrea să se arate. Ajungem astfel să lăudăm dumnezeirea în imnuri, aşa cum ea însăşi a arătat despre sine în Scripturi: drept cauză şi principiu, fiinţă, viaţă, unitate, treime etc. Totuşi, acestea toate sunt doar nişte simboluri; pornind de la ele, va trebui să ne ridicăm apoi spre raza cea supra-fiinţială, pe care nu o putem concepe, ci doar intui, prin încetarea oricărei activităţi a gândirii noastre. Acesta ar fi „planul" de acţiune al tratatului.

Totuşi, punându-şi propriul demers sub semnul întrebării, Dionisie se întreabă încă o dată cum putem vorbi în genere despre ceea ce depăşeşte orice cunoaştere şi cum putem numi ceea ce este mai presus de orice nume. În fond, remarcă Dionisie, cea mai potrivită manieră de a-l lăuda pe Dumnezeu constă în suprimarea tuturor lucrurilor, deoarece el este cauza transcendentă a tot ce există. De altfel, tocmai aceasta este maniera în care neoplatonicii considerau că se poate vorbi despre unul absolut; pentru Proclus, singurul imn adecvat unului era seria de suprimări din prima ipoteză a dialogului platonic *Parmenide* (137c-142a).

Răspunsul lui Dionisie la această întrebare nu se opreşte la suprimări. În ea însăşi, tearhia este sustrasă din toate cele ce sunt; totuşi, ea poate fi lăudată prin toate cele ce sunt, deoarece le produce pe toate, iar realitatea lor nu are sens în sine, în mod izolat, ci doar în măsura în care toate vin de la ea şi sunt în vederea ei. Altfel spus, tearhia este lăudată prin toate lucrurile,

deoarece ea este cauza a tot ceea ce există, care deţine dinainte, în ea însăşi, toate lucrurile pe care le va pune în fiinţă, prin bunătatea sa. În consecinţă, tearhia este şi fără nume, dar şi lăudată prin toate numele: de la „cel ce este" până la „stâncă şi piatră". Astfel, scopul tratatului, aşa cum îl defineşte Dionisie însuşi, va fi acela de a expune numele dumnezeirii celei fără nume, concentrându-se asupra numelor inteligibile.

**Capitolul al II-lea** este o consideraţie generală asupra statutului unificat sau distinct al numelor divine, mai precis, asupra modului în care ele trebuie înţelese ca referindu-se la toată dumnezeirea sau doar la unul dintre cele trei ipostasuri tearhice.

Există două maniere în care poate fi înţeleasă această departajare între nume unificate şi nume distincte. Prima este aceea în care toate numele sunt unificate, deoarece se referă la dumnezeirea întreagă şi unitară, cu o singură excepţie, anume cea a numelor celor trei persoane ale treimii. Acestea sunt distincte, referindu-se de fiecare dată doar la unul dintre cele trei ipostasuri: Tatăl, Fiul sau Duhul Sfânt. Pornind de la această primă înţelegere a celor două feluri de nume, vom vedea că toate numele discutate în restul tratatului sunt considerate ca referindu-se la întreaga dumnezeire, iar nu doar la un singur ipostas. Există însă şi o a doua perspectivă asupra celor două feluri de nume, care pare să o răstoarne pe prima. În acest al doilea caz, unirile se referă strict la unitatea dumnezeiască, în sensul în care aceasta transcende toate lucrurile, fiind negrăită şi necunoscută. În schimb, distincţiile indică procesiunile tearhiei în toate lucrurile.

În timp ce prima perspectivă este tipic creştină, a doua integrează perspectiva neoplatonică asupra realităţii, în care tot ceea ce există procede de la principiul prim, absolut unitar şi mai presus de cunoaştere. Suprapunând cele două perspective, Dionisie vorbeşte despre uniri şi distincţii specifice unirii, precum şi de uniri şi distincţii specifice distincţiei. Astfel, în unitatea dumnezeiască (cea care precede procesiunea întregii realităţi) sunt unificate nume precum „subzistenţă supra-fiinţială", „dumnezeire supra-dumnezeiască" sau „bunătatea supra-bună"; în schimb, sunt distincte numele specifice fiecărui ipostas tearhic. În distincţia dumnezeiască (anume în procesiunile şi manifestările tearhiei) sunt unificate darurile bunătăţii dumnezeieşti, precum fiinţa, viaţa sau înţelepciunea[1], dar este distinctă lucrarea divino-umană a lui Hristos, la care Tatăl şi Duhul nu au luat parte. Dionisie arată că, în timp ce distincţiile (care ţin de procesiunea lui Dumnezeu) pot fi expuse şi explicate, cu unirile dumnezeieşti ne putem doar uni dincolo de activitatea noastră intelectivă. Ele nu pot fi cunoscute ca atare, căci noi nu putem cunoaşte decât lucrurile care participă şi care proced de la cauza tuturor. În consecinţă, scopul discursului din *Despre numele divine* este acela de a discuta „numele comune şi unificate ale dumnezeieştii distincţii", adică acele nume care se referă la toată dumnezeirea, însă din perspectiva procesiunii sale, privind-o pe aceasta drept cauză a tot ceea ce există. Prin această explicaţie, Dionisie răspunde într-o manieră şi mai clară paradoxului cu care începea tratatul: Dumnezeu este necunoscut şi nenumit în natura sa unitară, dar poate fi cunoscut şi numit prin darurile sale.

Expunând aceste nume „comune şi unificate ale dumnezeieştii distincţii", Dionisie insistă asupra faptului că pluralitatea lor nu contrazice unitatea dumnezeirii. Cu alte cuvinte, deşi procesiunea tuturor lucrurilor pornind de la Dumnezeu ne face să-i atribuim nume distincte, Dumnezeu are aceste nume într-o manieră unitară. Distincţiile specifice procesiunii nu contrazic unitatea tearhiei, ci aceasta rămâne „unificată în cadrul procesiunii". Dumnezeu este unitate treimică, având în el însuşi această dinamică a desfăşurării plurale, care nu părăseşte niciodată unitatea. În acelaşi fel, toate lucrurile proced de la el, iar el este prezent în toate lucrurile, rămânând însă unitar. Acest lucru este de o importanţă majoră în contextul corpusului areopagitic, deoarece Dionisie îi aplică lui Dumnezeu nu doar nume de ordin inteligibil (care în neoplatonismul de şcoală reveneau intelectului divin sau henadelor inferioare unului absolut), ci chiar şi nume preluate de la lucrurile sensibile. Dacă neoplatonicii suprimau de la unul absolut orice nume, Dionisie îi atribuie lui Dumnezeu toate numele posibile. Totuşi, el arată că această pluralitate a numelor se aplică lui Dumnezeu numai în condiţia unităţii care le precede şi le conţine pe toate.

1. Dionisie, *Despre numele divine*, II, 5.

**Capitolul al III-lea** este tot unul pregătitor, deși aici se anunță deja primul nume care va fi discutat, anume acela de „bine". Dionisie își precizează și mai mult propriul demers, arătând în ce manieră putem vorbi despre unitatea treimică de dincolo de toate: anume prin rugăciune. Numele divine sunt rugăciuni, invocații și laude adresate lui Dumnezeu, prin care sufletul se poate întoarce la sursa și cauza sa și a tuturor lucrurilor. Ele nu au sensul de a-l influența în vreun fel pe Dumnezeu sau de a-l aduce mai aproape de noi, ci, din contră, au sensul de a ne aduce pe noi aproape de Dumnezeu, cel care este deja prezent în toate lucrurile. Prin invocarea lui, devenim noi înșine prezenți față de el. În continuarea capitolului, Dionisie își situează propriul discurs în raport cu cel al lui Hieroteu, „dumnezeiescul învățător". Acesta este considerat un inițiator și un desăvârșitor în cele sacre, capabil să privească pe cont propriu Scripturile și să le predea în mod sintetic. Discursul din *Despre numele divine* va fi o explicație punctuală a cărții lui Hieroteu, *Elemente teologice*. Dionisie își asumă rolul de a preda discursurile pregătitoare, care conduc la o cunoaștere precum cea a lui Hieroteu.

**Capitolul al IV-lea**, cel mai întins al tratatului, are două părți majore, dedicate binelui și răului. Prima parte (paragrafele 1-17) discută despre Dumnezeu ca bine, bunătate, lumină, frumusețe, iubire, ajungând până la numele de „gelos". Aceste nume nu anulează caracterul transcendent și indicibil al lui Dumnezeu. Din contră, fiecare nume primit de Dumnezeu va avea în același timp sensul depășirii acelui nume. Astfel, Dionisie vorbește despre binele care este mai presus de ființă, despre bunătatea mai presus de bunătate; Dumnezeu este lumină, dar și supra-lumină, el este frumos, dar numai în sensul că este supra-frumos.

Pentru Dionisie, binele este cel mai cuprinzător dintre numele divine, deoarece el „revelează toate procesiunile lui Dumnezeu", pe când celelalte nume revelează providențele parțiale, adică un anumit dar divin. În tradiția neoplatonică, principiul prim a fost desemnat drept bine suprem, de dincolo de ființă, despre care vorbește Platon în *Republica* 509b 9, alături de celălalt nume folosit foarte des de neoplatonici, anume „unul", inspirat din dialogul *Parmenide*. Desigur, pentru neoplatonici, principiul nu are nume; de aceea, dacă totuși îl numim, nu facem decât să descriem rolul pe care îl are principiul față de realitate. Astfel, Proclus, de pildă, spune că unul ne arată principiul drept scop ultim și drept finalitate a întregii realități, pe când binele indică principiul ca sursă a procesiunii realității, care precede desfășurarea plurală a acesteia[1]. Pentru neoplatonici, binele din *Republica*, scopul ultim al realității, este identic cu unul absolut din *Parmenide*, cele două nume marcând doar două aspecte ale principiului unic, fără însă a-l descrie.



Pentru Dionisie, de asemenea, binele este supra-ființial și „indicibil pentru orice rațiune"[2]. Totuși, el nu este incomunicabil lucrurilor, ci, prin bunătatea sa, binele indicibil se poate comunica tuturor lucrurilor. El „își extinde bunătatea în toate cele ce sunt", asemenea soarelui care își întinde razele luminii sale spre toate lucrurile, făcându-le să crească, să se miște, să se hrănească, dar și unindu-le și făcându-le să se întoarcă spre el, ca spre cel de care toate au nevoie pentru a exista. Binele iradiază toate lucrurile cu bunătatea sa, făcându-le să existe, dându-le forma binelui și făcându-le să dorească binele, să-l caute și să se întoarcă spre el. Dionisie parcurge întreaga ierarhie a realității pentru a arăta că tot ceea ce există nu există decât prin bunătatea dumnezeiască: ordinile îngerești, sufletele raționale, sufletele iraționale, cerul, soarele, toate există datorită binelui, de la care își primesc felul lor specific de a fi.

Bunătatea surprinde caracterul iradiant al binelui, care, rămânând transcendent, instituie lucrurile, transmițându-le caracterul său bun. Dacă binele este asimilat soarelui, bunătatea corespunde luminii soarelui. Tocmai de aceea, bunătatea însăși poate fi mai departe lăudată prin toate lucrurile pe care le produce, iar numele care urmează în mod logic este cel al „luminii inteligibile", care umple intelectele de lumină, se revarsă asupra lucrurilor, unificându-le și întorcându-le spre sursa luminii, făcându-le să dorească lumina din ce în ce mai mult. Astfel, binele se transmite ca o lumină care trezește dorința de lumină.

Caracterul strălucitor și armonios pe care lumina îl imprimă lucrurilor ne conduce apoi spre a lăuda binele ca „frumos" și „frumusețe". El este numit „frumos" deoarece este frumos în sine și mereu același, fiind sursa oricărui frumos și supra-frumos. În

1. Vezi, de pildă, Proclus, *Teologia platonică*, II, 6.
2. Dionisie, *Despre numele divine*, I, 1.

schimb, el este numit „frumuseţe" deoarece transmite frumuseţe tuturor lucrurilor, dar le şi reuneşte şi le întoarce spre sine, căci toate lucrurile caută frumosul prin iubirea pentru frumos pe care acesta le-o imprimă. Dionisie arată că orice mişcare – a intelectului, a sufletului sau a celor sensibile – este de la „cel frumos şi bine", în el şi în vederea lui. Reluând schema triadică neoplatonică, orice lucru vine de la „cel frumos şi bine", rămâne în el şi se întoarce la el, căci toate îl doresc şi îl iubesc pe el, iar orice acţiune a oricărui lucru este în cele din urmă motivată de această iubire pentru frumos.

În acest sens, un alt nume al binelui este acela de „iubire", nu numai pentru că toate lucrurile iubesc binele, ci şi pentru că binele însuşi iubeşte toate lucrurile şi le produce prin această „iubire bună, a binelui pentru bine". Dionisie vorbeşte despre o iubire extatică, în care cel ce iubeşte nu-şi mai aparţine sieşi, ci celui pe care îl iubeşte. Prezenţa unei astfel de iubiri face ca binele însuşi să iasă din sine şi să coboare în toate lucrurile; el produce toate lucrurile, le face să fie şi le dă acest caracter al binelui deoarece el însuşi este o iubire pentru bine. De asemenea, nici un nivel al realităţii nu rămâne izolat şi închis în sine, ci iese din sine prin iubire, fie ca să transmită binele celor inferioare, fie ca să intre în comuniune cu cele de acelaşi rang, fie ca să se întoarcă spre cele superioare. În acest fel, iubirea imprimă realităţii această structură triadică, unificând toate lucrurile într-o compunere unitară, care porneşte de la bine, trece prin toate lucrurile şi se întoarce la bine.

După această largă analiză a binelui, precum şi a numelor corelate cu el, Dionisie aduce în discuţie o posibilă obiecţie: dacă binele este dorit de toate lucrurile, atunci cum este cu putinţă ca demonii să nu dorească binele, devenind astfel cauza răului pentru ei înşişi şi pentru toate lucrurile rele? Cu alte cuvinte, dacă tot ceea ce există se defineşte printr-o dorire a binelui, printr-o tendinţă de a merge spre bine, atunci cum este cu putinţă să existe ceva care nu doreşte binele? Poate apărea în cadrul realităţii o tendinţă contrară celei a doririi binelui, ceea ce ar însemna că puterea de iradiere a binelui este limitată?

Capitolul se continuă cu o lungă analiză (paragrafele 18-35) a acestei probleme a răului, care iese din linia generală a tratatului, adică din cadrul expunerii şi explicării numelor divine propriu-zise. Totuşi, analiza este menită să întărească acest caracter total al bunătăţii divine, în sensul în care Dionisie vrea să arate că tot ceea ce există – inclusiv orice lucru pe care l-am considera rău – nu este, în cele din urmă, decât semnul prezenţei bunătăţii lui Dumnezeu şi nu poate exista decât prin revărsarea acestei bunătăţi. Răul devine demonstraţia negativă a faptului că binele este scopul şi dorirea tuturor lucrurilor şi că nimic nu poate exista decât ca dorire a binelui. Dionisie arată că nu există un rău în sine, fără bine, în afara binelui.



Astfel, deşi există lucruri pe care le considerăm rele, răul nu este ceva în sine şi nu poate fi găsit ca atare în nici unul dintre nivelurile realităţii. Răul este doar capacitatea de a vrea altceva decât ceea ce este înscris în mod firesc în natura proprie, altceva decât ceea ce corespunde desăvârşirii proprii date de Dumnezeu, altceva decât mişcarea firească a tuturor lucrurilor: aceea de întoarcere la Dumnezeu, de unire cu sine şi cu Dumnezeu. Totuşi, deoarece prin însăşi natura noastră tindem spre bine, a merge împotriva acestei naturi înseamnă, la limită, o manieră contorsionată de a căuta tot binele, chiar dacă îl căutăm în altă parte, în altă direcţie. Răul este astfel, în cele din urmă, tot o manieră de a tinde spre bine, numai că în mod deficient şi în necunoştinţă de cauză, ratând sau chiar distrugând natura proprie.

Răul este explicat ca deficienţă a împlinirii naturii proprii, deficienţă datorată fie necunoaşterii, fie necredinţei. El survine atunci când un lucru nu urmează calea spre perfecţiunea potrivită naturii sale, ci deviază de la aceasta. În schimb, natura însăşi este bună, în ciuda devierii. Astfel, răul nu este ceva în sine şi nici nu există ca atare, ci doar subzistă într-o formă accidentală şi derivată. El nu se regăseşte în lucruri, ci ţine mai degrabă de modul în care acţionăm asupra lucrurilor şi asupra noastră. Totuşi, răul nu apare decât în măsura în care există deja ceva bun, ceva care urmează binele, dar care nu face acest lucru în mod deplin. De aceea, el nu este „ceva" în sine, o realitate anume, ci este o „para-realitate", o realitate parazită, care se manifestă pe seama binelui, utilizând puterea binelui. Orice lucru care există este bun şi tinde spre bine; în schimb, răul înseamnă a merge împotriva acestei naturi proprii, care este bună, şi a nu împlini binele ei maxim, desăvârşirea ei.

Urmărind în mod descendent ierarhia realității, Dionisie arată că răul – ca atare, ca o natură în sine – nu poate exista nicăieri: el nu este în Dumnezeu, nici în îngeri, nici în demoni, nici în sufletele oamenilor, nici în animalele iraționale, nici în trupuri și nici măcar în materie. Astfel, răul nu contrazice providența, ci, din contră, providența se folosește chiar și de lucrurile aparent rele, întorcându-le spre bine[1].

**Capitolele V, VI și VII** prezintă o triadă de nume ce se regăsesc în textul Scripturii, dar corespund de asemenea gândirii neoplatonice. Este vorba despre „ființă", „viață" și „înțelepciune" (respectiv „gândire", termenul utilizat cu precădere de neoplatonici, pe care Dionisie îl amintește, preferând însă „înțelepciunea"). Pentru neoplatonici, aceste nume indică cele trei niveluri ale intelectului divin, precum și structura internă prin care acesta se desfășoară pornind de la o unitate originară și până la pluralitatea totală a lumii inteligibile. Intelectul divin este o ființă veritabilă, din care nu poate lipsi viața, iar viața sau activitatea specifică lui constă în a se gândi pe sine[2].

Această idee se regăsește la Platon, în *Sofistul* 248e, unde este vorba despre faptul că ființa veritabilă nu poate fi lipsită de intelect, de viață și de suflet, dar și la Aristotel, în *Metafizica* XII, 7: mișcătorul nemișcat este ființă, iar modul lui de a fi, adică viața lui cea mai bună, constă în activitatea de a gândi. Astfel, ființa

1. Analiza lui Dionisie asupra răului se apropie foarte mult de perspectiva lui Proclus din *De malorum subsistentia*, deși ideile directoare se regăsesc de asemenea la apostolul Pavel. Schäfer (2006), p. 159, arată că, deși există asemănări doctrinare între Dionisie și Proclus în ceea ce privește problema răului, totuși, la Dionisie, miza este diferită, iar problema capătă altă pondere, grație contextului în care o plasează Dionisie. Astfel, dacă Dumnezeu este dincolo de ființă, incognoscibil și nedefinibil prin excelență, răul este nedefinibil într-un sens negativ, deoarece nu poate fi gândit în sine, în afara ființei. În acest sens, Dionisie ar vrea să arate cum este cu putință ca nivelurile ulterioare ale ființei (prezentate în restul tratatului) să se desfășoare pornind de la bine, fără a fi afectate de prezența răului.
2. Vezi, de pildă, Plotin, *Enneade*, IV, 7, 9, 23-24; V, 4, 2, 43; VI, 9, 2, 24-25; Proclus, *Elemente de teologie*, 101. Vezi de asemenea Hadot (1960).



supremă deține viața cea mai bună, adică gândirea. Pentru autorii neoplatonici, cele trei momente ale intelectului divin funcționează într-o unitate indivizibilă: în fiecare dintre ele se regăsesc deja celelalte, într-o anumită manieră, dar fără a se confunda, ci păstrând fiecare caracterul său propriu.

La Dionisie, cele trei nume sunt analizate în mod distinct, însă ele intră într-o structură similară celei neoplatonice: Dumnezeu este „cel ce este" prin excelență; acesta pune toate lucrurile în mișcare, fiind astfel lăudat drept viață; la rândul ei, această viață este înțeleaptă și este cauza înțelepciunii, cea care face ca lucrurile să se întoarcă spre Dumnezeu prin cunoaștere. Dacă binele este numele cel mai cuprinzător, cel care expune lărgimea maximă a procesiunilor divine, în schimb, numele din această triadă indică maniere din ce în ce mai specifice, în care binele acționează, desemnând sfere din ce în ce mai restrânse – dar și din ce în ce mai înalte – ale realității. Astfel, dacă ființa este cea mai largă dintre acestea, viața este deja mai restrânsă – incluzând în sfera sa doar viețuitoarele –, iar sfera înțelepciunii este și mai mică, incluzând doar ființele raționale: oameni și îngeri. Restrângerea sferei implică însă și o apropiere mai mare de bine, așadar o mai puternică apropiere de Dumnezeu, de vreme ce nu orice ființă este capabilă să se întoarcă la Dumnezeu prin cunoaștere, ci numai cele dotate cu viață și cu intelect.

Faptul de a atribui aceste trei nume lui Dumnezeu ar fi fost inacceptabil pentru Plotin sau Proclus, deoarece comentatorii neoplatonici rezervau aceste atribute intelectului divin, negându-le în mod explicit de la principiul absolut: unul însuși. Totuși, trebuie observat că Dionisie atribuie cele trei nume într-o manieră superioară, scopul lui nefiind acela de a descrie dumnezeirea în natura sa, ci doar de a-l lăuda pe Dumnezeu drept sursă a ființei, a vieții și a înțelepciunii. Astfel, Dumnezeu este ființa mai presus de ființă, cea care dă întregul fapt de a fi și care este totul, fără a fi nimic anume; Dumnezeu este principiu al vieții, însă mai presus de viață și de orice este viu; de asemenea, Dionisie vorbește despre Dumnezeu ca înțelepciune numai pentru a arăta că înțelepciunea lui Dumnezeu depășește orice rațiune, inteligență și înțelepciune. Dionisie ajunge la expresii paradoxale, precum „ființă supra-ființială", „viață mai presus de viață", „înțelepciune irațională".

În cadrul înțelepciunii, de pildă, Dumnezeu este lăudat ca „intelect", „cuvânt" și „cunoscător". Dar acest lucru nu înseamnă că Dumnezeu ar avea o gândire și o cunoaștere determinată, inevitabil duală, așa cum avem noi. Din contră, Dionisie arată că Dumnezeu cunoaște toate lucrurile nu printr-un act propriu-zis de cunoaștere, ci prin simplul fapt că le face să existe și că dă fiecăruia cunoașterea de sine însuși; altfel spus, el le cunoaște pe toate pentru că se cunoaște pe sine drept cauză a tuturor și drept cauză a oricărei cunoașteri care poate exista în lucruri. În acest sens, el rămâne mai presus de orice act de cunoaștere, mai presus de rațiune, de intelect și de înțelepciune, ceea ce explică expresia paradoxală de „înțelepciune irațională".

**Capitolul al VIII-lea** discută numele de „putere", „dreptate", „mântuire", „răscumpărare". Acest grup de nume se leagă de triada ființă-viață-înțelepciune, deoarece, arată Dionisie, orice lucru care există are o anumită putere proprie: fie ea intelectivă, fie vitală, fie simpla putere de a fi. Puterea prin care Dumnezeu produce totul pătrunde în toate ființările, de la îngeri și până la cele sensibile, căci nu poate exista nici un lucru complet lipsit de orice putere; a nu putea nimic ar fi același lucru cu a nu fi deloc.

Prin această revărsare de putere, Dumnezeu însoțește toate lucrurile, fără să abandoneze vreunul, le cuprinde pe toate în puterea sa, dar le și depășește, ca unul ce este atotputernic, supra-puternic și sursă a puterii. Referindu-se la pasajul din *2 Timotei* 2, 13, Dionisie arată că singurul lucru pe care Dumnezeu nu poate să îl facă este să se nege pe sine, adică nu poate să abandoneze adevărul și ființa; mai precis, el nu poate să nu fie și nu poate să nu poată, dar acest fapt de „a nu putea" nu are sensul unei privații, al unei lipse, ci, din contră, are sensul atotputerniciei lui Dumnezeu, care face ca toate lucrurile să poată fi și să-și manifeste puterea lor proprie.

De asemenea, Dumnezeu este „dreptatea" care dă fiecărui lucru ceea ce i se cuvine și pune ordine în lucruri, așezând pe fiecare la locul lui, păstrând neamestecate natura și puterea fiecăruia. În acest sens, ea este lăudată și ca mântuire, deoarece ea păstrează pure ființa și acțiunea fiecărui lucru. La rândul ei, mântuirea este lăudată ca răscumpărare, fie pentru că nu lasă lucrurile să cadă de la binele propriu, fie pentru că le întoarce la binele propriu și le desăvârșește pe cele ce au căzut de la binele propriu.



**Capitolul al IX-lea** intră în amănuntele acestei prezențe atotputernice a lui Dumnezeu în lucruri, discutând o serie de atribute contrare: mare-mic, același-diferit, asemenea-neasemenea, stare-mișcare. Toate aceste nume sunt atribuite lui Dumnezeu într-o manieră specifică: el depășește contrarietatea lor, ceea ce arată că, față de puterea unică, prezentă în toate lucrurile și care dă fiecăruia ceea ce i se potrivește, lucrurile însele nu mai sunt propriu-zis opuse. Ele diferă însă în maniera lor de a participa la unul și același Dumnezeu, care este prezent în mod unitar în cele diferite.

Numele din acest capitol reiau atributele pe care le analizează Platon în a doua parte a dialogului *Parmenide*, acolo unde se pune problema cum trebuie înțeles „unul", atât în sine, cât și în raport cu celelalte lucruri, cu pluralele. Pentru Platon, precum și pentru întreaga tradiție neoplatonică ce s-a reclamat de la acest dialog, unul din prima ipoteză – considerat în sine, non-plural – nu poate primi nici unul dintre atributele specifice ființelor plurale. În schimb, Dionisie îi atribuie lui Dumnezeu tocmai aceste seturi de contrarii, arătând însă că, în cazul lui, acestea nu mai sunt contradictorii și nu se mai suprimă reciproc, căci Dumnezeu este cel care unește toate aceste contrarii într-o pluralitate unificată. Contrariile se îmbină armonios și se completează unele pe altele, iar sensul lor ajunge să coincidă atunci când ele sunt considerate ca referindu-se la Dumnezeu, cauza unică a tuturor lucrurilor.

Mai mult, dacă în contextul platonic amintit aceste concepte erau folosite pentru a arăta că unul absolut nu poate fi gândit în nici un fel, deoarece nu poate primi nici una dintre caracteristicile specifice pluralității, la Dionisie, acestea capătă un „conținut" mai precis, deoarece ele descriu maniera în care Dumnezeu determină lucrurile, fără a fi el însuși determinat de ele. Să luăm exemplul „marelui" și „micului", care se aplică lui Dumnezeu într-o manieră necontradictorie, fără a suprima unitatea dumnezeiască. Dumnezeu este mare deoarece cuprinde toate lucrurile și nu poate fi limitat de nimic, depășind chiar și nelimitarea. Așadar, el este mare în sensul că este nemăsurat și pretutindeni prezent. În schimb, Dumnezeu este mic pentru că el nu are nici masă, nici dimensiune, ci pătrunde nestingherit în toate lucrurile. Astfel, „micul" ajunge să indice același lucru ca și „marele": anume nemăsurarea lui Dumnezeu și prezența sa în toate lucrurile.

În contextul dialogului *Parmenide*, Platon discută atributele „asemenea" și „neasemenea" pentru a arăta că și ele presupun o anumită pluralitate și deci nu pot fi atribuite unului absolut non-plural. În schimb, Dionisie le dă un sens mai precis: ele descriu tipul de prezență a lui Dumnezeu în lucruri. Astfel, chiar dacă Dumnezeu însuși nu poate fi asemenea cu nici un alt lucru, totuși el dăruiește tuturor lucrurilor asemănarea cu sine, asemănare prin care lucrurile există. Așadar, asemănarea este cauza procesiunii tuturor lucrurilor; în plus, tot ceea ce există se întoarce spre Dumnezeu în virtutea asemănării cu el. Astfel, Dionisie reușește să îi atribuie lui Dumnezeu „asemănarea", drept cauză a asemănării, însă fără a-l asemăna pe Dumnezeu însuși cu ceva dintre lucruri, ci insistând în egală măsură asupra numelui opus, cel al „neasemănării".

Totodată, dacă starea și mișcarea erau predicate deopotrivă respinse de neoplatonici de la unul absolut, deoarece orice stare și orice mișcare necesită pluralitatea pentru a fi gândite, în schimb, Dionisie îi aplică lui Dumnezeu atât starea, cât și mișcarea, fără contradicție și fără a anula unitatea dumnezeiască. Dumnezeu este mișcare, pentru că este cauza mișcării tuturor, dar, de fapt, mișcarea aceasta nu-l afectează pe el însuși, ci el pune totul în mișcare, stând în sine însuși, același, neschimbat și nemișcat. Lui Dumnezeu îi atribuim „nemișcarea", „așezarea" și putem vorbi despre „scaunul dumnezeiesc", în sensul în care Dumnezeu nu iese din sine însuși, ci el fundamentează întreaga realitate, garantându-i stabilitatea. Vorbim însă despre „mișcarea" lui Dumnezeu în sensul în care el face să se miște toate lucrurile, în primul rând în sensul producerii lor, al procesiunii lor de la Dumnezeu, dar și în sensul întoarcerii lor la Dumnezeu.

Dacă la neoplatonici efectul transcendenței principiului era obținut prin suprimarea oricărui atribut, Dionisie recurge mai degrabă la efectul paradoxal al unirii numelor opuse într-o atribuire care nu îl determină pe Dumnezeu, ci doar arată cum se constituie realitatea pornind de la cel care cuprinde totul, rămânând însă în afara totului, nefiind el însuși cuprins de nimic.

**Capitolul al X-lea** revine la numele de „atotputernic", care rezumă caracteristicile discutate până acum, arătând că Dumnezeu este cel care produce toate lucrurile, le conține și le întoarce la el, rămânând transcendent, mai presus de toate, iubit și dorit de toate. Totuși, miza centrală a acestui capitol este aceea de a arăta prezența lui Dumnezeu în timp și mai presus de timp. În acest sens, Dumnezeu primește numele de „vechi de zile", care sugerează atât decurgerea zilelor, a timpului, cât și faptul că Dumnezeu este la originea timpului și precede timpul.



În prima ipoteză din *Parmenide* Platon respingea de la unul absolut toate atributele de ordin temporal, precum faptul că ar fi mai tânăr ori mai bătrân sau că ar fi afectat de părțile timpului, de trecut, prezent sau viitor, negând faptul că unul a fost, că este sau că va fi. Pentru neoplatonici, lucrurile sunt de asemenea foarte strict împărțite, în sensul în care timpul este caracteristic sufletului, eternitatea revine intelectului divin, iar unul de dincolo de ființă este dincolo de determinațiile temporale ale acesteia. În schimb, pentru Dionisie, Dumnezeu are toate manierele temporale imaginabile: el este și timp, și eternitate, dar și mai înainte de timp și de eternitate. În acest sens, Dumnezeu este numit „vechi de zile", „timp", „clipă", „veșnicie", „bătrân" și „tânăr". El precede timpul, este în timp – devenind mai tânăr și mai bătrân – și este timpul însuși, precum și fiecare clipă care îl compune, dar este și cel care restrânge în sine toate momentele timpului, deoarece el este cauza întregului timp, precum și a veșniciei, fiind astfel mai presus de timp.

**Capitolul al XI-lea** se oprește asupra numelui de „pace". După ce numele anterioare au arătat cum este prezent Dumnezeu în tot ceea ce există, în întreaga procesiune a realității, în fiecare moment, „pacea" surprinde prezența lui Dumnezeu ca o „negrăire și nemișcare" ce se revarsă peste toate și se multiplică în toate, dar care stă în același timp în liniște în sine însăși. Pacea este cea care unifică toate lucrurile într-o unire nedivizată și neamestecată. Prin ea, toate lucrurile sunt în acord și în comuniune unele cu altele. Pacea este semnul opririi procesiunii de la Dumnezeu, în sensul în care lucrurile produse nu se desfășoară fără limită, împrăștiindu-se și pierzându-și în cele din urmă ordinea lor internă, ci această desfășurare a lucrurilor este restrânsă și reîntoarsă la Dumnezeu.

Dacă în capitolele anterioare – al IX-lea și al X-lea – Dionisie a discutat o serie de contrarii, pacea din acest capitol arată de ce contrariile nu implică nici o contradicție în cazul aplicării lor la Dumnezeu. Ca pace, Dumnezeu este cel care ține toate

lucrurile împreună, inclusiv pe cele contrare. Mai mult, dacă lucrurile existente au tendința de a se opune unele altora, prin simpla lor diferență de natură, pacea este cea care asigură concordia și buna înțelegere a tuturor lucrurilor. Nici un lucru complet lipsit de pace și de stabilitate nu poate exista; chiar și cei care caută conflictul vor de fapt tot pacea, pentru că vor să se așeze și să se stabilizeze în agitația și în dezordinea lucrurilor pe care le caută.

**Capitolul al XII-lea** îl numește pe Dumnezeu „sfânt al sfinților", „împărat al împăraților", „domn al domnilor", „Dumnezeu al dumnezeilor". Se observă că aceste nume au aceeași structură: ele îl arată pe Dumnezeu ca fiind unu, deasupra unei pluralități cu o aceeași caracteristică. El este și cel ce dă acea caracteristică – sfințenia sau domnia – dar și cel care o depășește. Expresiile de acest fel surprind identitatea dintre cauza care umple totul din preaplinul său și transcendența care depășește toate lucrurile. De asemenea, ele descriu felul în care darurile unitare ale lui Dumnezeu se plurifică pe măsura receptării lor de către cele secunde.

**Capitolul al XIII-lea**, care încheie tratatul, este dedicat numelor „desăvârșit" și „unu". Dumnezeu este desăvârșit deoarece este în toate și mai presus de toate, desăvârșindu-le pe toate. „Unul" este numele anunțat încă de la începutul tratatului; el reapare în acest ultim capitol într-o manieră mai explicită. Dacă în neoplatonism – la Plotin sau Proclus – unul indica în primul rând simplitatea principiului și desprinderea lui de orice manieră plurală de a fi, la Dionisie, Dumnezeu este numit „unu" deoarece este toate și cauza tuturor. Altfel spus, el nu este nici un lucru anume, el nu este nimic determinat și limitat, ci este toate lucrurile, le cuprinde pe toate și toate sunt prezente în el, însă într-o manieră unitară, așadar, de fapt, mai presus toate, mai presus de determinațiile și limitările specifice lucrurilor însele. Urmând aceeași structură triadică amintită mai sus, unul este și cauza tuturor lucrurilor, cel de la care începe procesiunea lor, dar și cel care cuprinde în sine toate lucrurile și le împlinește, precum și cel înspre care se întorc toate, fiind în același timp mai presus de toate.

Structura realității la Dionisie este astfel una circulară: lucrurile proced de la Dumnezeu, dar procesiunea lor nu merge înspre o dispersie și o îndepărtare infinită, ci ea se oprește și se stabilizează în natura proprie a lucrurilor, care, căutând desăvârșirea lor, se reîntorc spre cauza lor, spre sursa unității lor, a ființei și a binelui lor. În felul acesta, lucrurile vin de la Dumnezeu și se reîntorc în mod circular spre el, fără să iasă vreodată din el; acest periplu se realizează în Dumnezeu, cel care ține toate lucrurile împreună, într-o unitate mai presus de gândire.



## 4. Structura *Teologiei mistice*

*Teologia mistică* este poate cea mai surprinzătoare scriere a corpusului areopagitic, nu atât prin concizia ei – pe care Dionisie însuși o consideră necesară –, cât mai ales prin faptul că nu este un discurs propriu-zis despre Dumnezeu, ci mai degrabă o precaută pregătire a unui non-discurs sau a unui discurs care se auto-suprimă. Remarcăm maniera foarte atentă în care este construit acest tratat: ca și în *Despre numele divine*, primele trei capitole sunt unele preliminare. Ele anunță concentratul discurs negativ din ultimul capitol, explicând de ce este nevoie de un astfel de discurs negativ, care este sensul negației, cum trebuie înțeleasă ea, fără a fi opusă afirmației, dar și care este starea în care trebuie să ne dispunem pentru a fi inițiați în această suprimare sistematică.

Dionisie începe acest scurt tratat printr-o rugăciune, cerând să atingă o cunoaștere aparent imposibilă: anume cunoașterea vârfului supra-incognoscibil al scrierilor mistice. Deși pare irealizabilă, această rugăciune se explică prin faptul că Dumnezeu însuși vrea să ne acorde această cunoaștere la care noi nu putem avea acces. Căci, pentru Dionisie, treimea însăși veghează înțelepciunea dumnezeiască și o acordă intelectelor fără vedere, adică celor care nu se mai încred în efortul cognitiv propriu, ci au trecut dincolo de orice act intelectiv.

Miza tratatului stă chiar în aceste prime rânduri, în această rugăciune prin care se arată că nu poate fi vorba de o descriere sau o dezvăluire a misterelor absolute ale teologiei, ci, din contră, este vorba de a lăsa dumnezeirea însăși să ne conducă spre această cunoaștere care, din perspectiva noastră, pare mai degrabă o necunoaștere. Iar ceea ce trebuie să facem pentru a fi conduși la această „cunoaștere prin necunoaștere" – anunțată deja în

*Despre numele divine* VII, 3 – este să ne asumăm necunoașterea, părăsind tot ceea ce înseamnă pentru noi cunoaștere: atât cea sensibilă, cât și cea inteligibilă. Cel care practică această renunțare nu se ridică spre cunoaștere, ci mai degrabă este ridicat – fără să știe cum anume – spre unirea cu cel necunoscut.

În deplină tradiţie platonică, Dionisie își ia o precauţie înainte de a începe discursul său, anume ca nu cumva cele spuse să fie aflate de cei neinițiați, adică de cei care cred că îl pot cunoaște pe Dumnezeu în mod direct, aplicându-i noțiuni și forme proprii gândirii noastre. Or, pasul inițiatic spre care suntem îndemnați acum constă în a depăși activitatea intelectivă, înțelegând că, deși dumnezeirea este toate lucrurile, drept cauză a lor, totuși, ea nu este nimic anume dintre aceste lucruri, deoarece cauza este deasupra tuturor. La nivel discursiv, aceasta înseamnă că, după ce am aplicat dumnezeirii toate numele posibile (în cele trei tratate printre care se numără și *Despre numele divine*), se cuvine acum să negăm totul despre dumnezeire, pentru a sugera transcendența ei, pentru a depăși orice imagine limitată pe care am fi tentați să i-o aplicăm. Dionisie atrage însă atenţia asupra statutului special al discursului său, în care negațiile nu se opun afirmațiilor și nu le anulează. Din contră, afirmaţiile și negațiile îl sugerează împreună pe cel ce este mai presus de orice atribuire și suprimare. Iar cel ce este mai presus de toate se arată doar celor care – asemenea lui Moise pe muntele Sinai – trec dincolo de toate, suspendând orice act intelectiv, și se unesc cu cel mai presus de orice cunoaștere.

**Capitolul al II-lea** precizează și mai mult sensul negațiilor: acestea nu neagă niște atribute în favoarea celor contrare, ci, negând orice atribut posibil, ele provoacă în noi acea nevedere și necunoaștere prin care putem să îl vedem și să îl cunoaștem pe cel necunoscut. Ca într-o sculptură realizată prin cuvinte, negaţiile dau la o parte tot ceea ce împiedică vederea celui necunoscut; iar pentru că negația este totală, ceea ce descoperim prin această sculptură discursivă nu este un alt discurs și o altă cunoaștere, ci este însăși necunoașterea divină, pe care toate cele cunoscute o ascund.

Dacă Dumnezeu poate fi cunoscut prin toată cunoașterea – care devine din ce în ce mai largă, pe măsură ce expune manierele cauzalității divine –, în schimb, negațiile ne dau sensul ultim al acestei cunoașteri, deoarece toată cunoașterea se referă în cele din urmă la cel necunoscut, la cel pe care numai necunoașterea îl poate descoperi în modul cel mai dumnezeiesc.



În acest sens, **capitolul al III-lea** este o prezentare sumară a tratatelor anterioare, în care Dionisie a expus maniera catafatică sau afirmativă a cunoașterii lui Dumnezeu, cea în care Dumnezeu este lăudat prin toate lucrurile: de la cele mai înalte noțiuni teologice, expuse în *Schițele teologice*, trecând prin numele inteligibile din *Despre numele divine* și până la numele luate de la lucrurile sensibile, din *Teologia simbolică*. Dacă în aceste expuneri discursul devine din ce în ce mai complex, pe măsură ce avansează înspre cele sensibile, în *Teologia mistică* discursul va urma calea inversă, cea ascendentă, devenind din ce în ce mai simplu, pentru a rămâne apoi „fără glas", unindu-se cu cel inexprimabil.

Dar înainte de a trece la negația radicală din finalul tratatului, Dionisie neagă de la Dumnezeu toate lucrurile sensibile, precum și tot ceea ce poate fi înțeles ca lipsă. Aceste negații din **capitolul al IV-lea** pot fi foarte ușor răsturnate în afirmații. Ele reiau, într-un fel, afirmaţiile din celelalte scrieri, unde Dionisie a arătat deja că nici unul dintre numele divine nu trebuie înțeles ca lipsă, ci, din contră, ca supra-plin și ca pre-eminență (vezi, de pildă, *Despre numele divine*, VI, 3 și VII, 2), în timp ce numele luate de la lucrurile sensibile nu sunt aplicate lui Dumnezeu într-o manieră propriu-zis sensibilă, ci drept „forme sacru-plăsmuite"[1].

**Ultimul capitol** al *Teologiei mistice* arată în mod explicit ce înseamnă, la nivel discursiv, „necunoașterea" prin care îl putem cunoaște, în mod paradoxal, pe cel ce este dincolo de cunoaștere. Ne aflăm în fața unui discurs care pretinde în același timp a cunoaște și a nu cunoaște sau, și mai mult, pretinde că adevărata cunoaștere se obține prin necunoaștere. Discursul negativ nu este deloc neobișnuit în contextul neoplatonic, însă felul în care îl înțelege Dionisie este unul aparte. Astfel, discursul neoplatonic comun asupra principiului prim încerca să arate că până și negația oricărei cunoașteri aduce cu sine o implicită cunoaștere, inadecvată principiului. În acest sens, Proclus[2] arată că, în cele

1. Vezi Dionisie, *Despre numele divine*, III, 1, în care Dionisie expune pe scurt conținutul *Teologiei simbolice*.
2. Vezi Proclus, *Comentariul la Parmenide*, VII, 70 K.

din urmă, chiar şi negaţia trebuie suprimată. Damascius propune o situare perpetuă în acest discurs negativ, astfel încât, prin infinita răsturnare a oricărui atribut, să putem corecta neîncetat tendinţa gândirii de a determina principiul incognoscibil, fie şi în mod negativ[1]. În schimb, la Dionisie negaţia are alt sens: chiar dacă este nevoie să folosim negaţiile tuturor atributelor, iar în cele din urmă trebuie să recunoaştem că nici măcar negaţiile nu se aplică dumnezeirii, totuşi, prin această progresivă suprimare a cunoaşterii, prin această pătrundere în necunoaştere, de fapt înaintăm în adevărata cunoaştere a cauzei tuturor, care este prezentă în toate, fără a fi nimic anume.

Dionisie reia negaţiile din prima ipoteză asupra unului din dialogul platonic *Parmenide*, reformulându-le într-o manieră proprie. Astfel, însăşi miza acestei analize negative este diferită de cea platonică, preluată de întreaga tradiţie a filozofiei neoplatonice. Nu mai este vorba de a arăta că unul în sensul absolut al termenului se sustrage gândirii noastre şi nu poate primi nici un atribut de ordinul cunoaşterii, astfel încât, în cele din urmă, ne apare în mod paradoxal a nu fi nici măcar unu şi a nu fi nici măcar numit. Pentru Dionisie, acest tip de discurs negativ are mai degrabă o valoare şi un sens pozitiv: este vorba de a preciza mai bine cum anume preia Dumnezeu toate atributele expuse în *Despre numele divine*, precum şi în celelalte două tratate amintite de Dionisie, care nu s-au păstrat, dar în care se vorbea despre dumnezeire tot în manieră afirmativă (este vorba despre *Schiţele teologice* şi despre *Teologia simbolică*). Astfel, Dumnezeu primeşte toate numele, fără a se identifica vreodată cu lucrurile indicate de aceste nume, ci rămânând dincolo de ele, ca acela pe care toate lucrurile – şi deci toate numele – îl indică. Ultimul capitol din *Teologia mistică* neagă tocmai numele divine inteligibile expuse în *Despre numele divine*, dar şi numele cele mai înalte – precum „filiaţie" sau „paternitate" –, despre care Dionisie spune că le-a analizat pe larg în *Schiţele teologice*. Totuşi, aceste negaţii vin de fapt să nuanţeze numele divine, arătând ce anume le face să fie cu adevărat divine, iar nu simplu descriptive.

1. Vezi, de pildă, DAMASCIUS, *Despre primele principii*, R I, 16. 10-14; W I, 22. 15-19.



Există astfel o tensiune şi un dialog între expunerea din *Despre numele divine* şi cea din *Teologia mistică*. Dacă în *Despre numele divine* fiecare nume analizat purta semnul unei esenţiale inadecvări faţă de dumnezeire, astfel încât el trebuia aplicat, însă mereu într-o manieră transcendentă, depăşind de fiecare dată sensul obişnuit al acelui nume, în *Teologia mistică* Dionisie accentuează tocmai această inadecvare a oricărui nume aplicat lui Dumnezeu, suprimând toate numele posibile. Totuşi, el nu face această suprimare decât pentru a ne conduce spre „cunoaşterea cea mai dumnezeiască a lui Dumnezeu", care este „cunoscută prin necunoaştere"[1].

De aceea, negaţiile din acest ultim capitol nu sunt strict negative, precum în dialogul *Parmenide* sau în analizele neoplatonice, unde negaţiile încearcă să ţină discursul şi cunoaşterea departe de principiul prim. La Dionisie, negaţiile se referă la Dumnezeu, care este în acelaşi timp totul, iar necunoaşterea sugerată de aceste negaţii este încă o cunoaştere, şi anume cea mai dumnezeiască. Astfel, cunoaşterea prin toate lucrurile şi necunoaşterea completă se accentuează reciproc: depăşind principiul identităţii, dumnezeirea este şi nu este fiecare tip de realitate posibil.

La Dionisie, negaţiile sunt o continuare firească a afirmaţiilor, mai ales că sensul afirmaţiilor nu este niciodată unul pur descriptiv, predicativ. Astfel, Dumnezeu este cunoscut în primă instanţă prin toate lucrurile care există, precum în *Despre numele divine*. Dar această totalitate exhaustivă a numelor implică în acelaşi timp faptul că Dumnezeu nu este limitat de nici un nume. Dumnezeu este totul, aşadar nu este nici un nume care să nu poată fi aplicat lui Dumnezeu, căci orice realitate există doar prin Dumnezeu, cauza tuturor. De aceea, fiind totul, Dumnezeu nu este nimic anume. Dacă Dumnezeu nu ar fi infinit în nume, dacă ar fi un singur nume rămas, care să nu se aplice lui Dumnezeu, am putea opune toate afirmaţiile acestui ultim nume, care ar trebui negat de la Dumnezeu. În acest caz, natura lui Dumnezeu ar fi restrânsă la sfera afirmaţiilor care l-ar defini şi l-ar limita, iar negaţiile s-ar opune afirmaţiilor. Dar pentru că Dumnezeu este infinit în nume şi nici un nume nu este absent din acest discurs afirmativ despre Dumnezeu, atunci nici un nume nu îl poate limita pe Dumnezeu,

1. Vezi DIONISIE, *Despre numele divine*, VII, 3.

ci orice nume i se aplică lui Dumnezeu fără să îl definească și fără să limiteze natura divină. Dumnezeu este totul, fără să fie un lucru anume mai degrabă decât altul.

Dumnezeu este cunoscut ca fiind toate lucrurile, dar, în plus, mai știm încă ceva despre el, îl mai putem cunoaște într-un alt fel, și anume prin suprimarea acestor nume, care i se aplică ascunzându-l mai degrabă decât arătându-l. *Teologia mistică* este această încercare de a-l cunoaște pe Dumnezeu necunoscându-l, înaintând în necunoașterea lui, cea pentru care toată cunoașterea nu este decât un semn.

## 5. Despre această traducere

Traducerea de față a urmat textul grec editat de Beate Regina Suchla (*Corpus Dionysiacum I. De Divinis Nominibus*, Walter de Gruyter, Berlin, 1990), respectiv de Günter Heil și Adolf Martin Ritter (*Corpus Dionysiacum II. De Coelesti Hierarchia, De Ecclesiastica Hierarchia, De Mystica Theologia, Epistulae*, Walter de Gruyter, Berlin, 1991). Textul grecesc pe care îl reproducem indică paginile acestor ediții. Principala miză a acestei traduceri este aceea de a scoate în evidență originea și sensul filozofic ale conceptelor utilizate de Dionisie și ale temelor pe care le abordează. Traducerea noastră caută să redea atât moștenirile neoplatonice ale corpusului areopagitic, cât și maniera în care el se individualizează față de această linie de gândire. Există două excese posibile în raport cu corpusul areopagitic: primul dintre ele constă în a minimaliza moștenirile conceptuale neoplatonice, considerându-le irelevante în lumina semnificației creștine a textului, propunând o interpretare exclusiv tributară tradiției iudeo-creștine; al doilea exces, opus primului, este acela de a nu vedea în Dionisie decât un simplu imitator al neoplatonicilor, igonorând sau minimalizând noutatea remarcabilă pe care textele sale o aduc în raport cu tradiția neoplatonică. Este adevărat că, dacă apropierile de neoplatonism sunt incontestabile, citirea lui Dionisie strict prin prisma neoplatonismului riscă să sărăcească receptarea acestui corpus; redus la o schemă de gândire, universul dionisian își pierde din strălucire. Totuși, doar structura conceptuală din spatele corpusului ne permite să surprindem



sistematicitatea textelor areopagitice și să descoperim noutatea doctrinară a acestora. De aceea, am considerat că integrarea cât mai riguroasă a textelor lui Dionisie în rețeaua conceptuală neoplatonică este esențială pentru a înțelege semnificația corpusului areopagitic, atât în cadrul istoriei filozofiei Antichității târzii, cât și în cel al teologiei creștine.

Acest lucru nu poate fi făcut decât printr-o unitate terminologică strictă, precum și prin identificarea firelor problematice pe care le preia și le dezvoltă textul. În acest sens, am încercat să păstrăm unitatea semantică a conceptelor, traducând, pe cât posibil, un termen grecesc printr-un același termen din română, marcând această corespondență în glosarul de la finalul volumului. Ni s-a părut totodată important să realizăm o coordonare între termenii teologici consacrați și cei filozofici, pentru a putea reda scrierile areopagitice într-un limbaj filozofic adecvat. Notele explicative ce însoțesc această traducere urmăresc de cele mai multe ori principalele corespondențe conceptuale cu neoplatonismul, precum și maniera specifică în care Dionisie preia și reinterpretează anumiți termeni. Faptul că volumul este bilingv, originalul grec fiind accesibil în oglindă, îi va permite cititorului să urmărească aceste corespondențe terminologice, descoperind profunzimea textelor și dialogul viu, chiar dacă nu explicit, pe care Dionisie îl întreține cu tradiția filozofică neoplatonică.

Ω ΣΥΜΠΡΕΣΒΥΤΕΡΩ ΤΙΜΟΘΕΩ
ΔΙΟΝΥΣΙΟΣ Ο ΠΡΕΣΒΥΤΕΡΟΣ

*ΠΕΡΙ ΘΕΙΩΝ ΟΝΟΜΑΤΩΝ*

Preotul Dionisie
Lui Timotei, cel împreună-preot

*Despre numele divine*

ΤΩ ΣΥΜΠΡΕΣΒΥΤΕΡΩ ΤΙΜΟΘΕΩ
ΔΙΟΝΥΣΙΟΣ Ο ΠΡΕΣΒΥΤΕΡΟΣ

*ΠΕΡΙ ΘΕΙΩΝ ΟΝΟΜΑΤΩΝ*

Preotul Dionisie
Lui Timotei, cel împreună-preot

*Despre numele divine*

# I

Suchla 107 <1> Νῦν δέ, ὦ μακάριε, μετὰ τὰς Θεολογικὰς
ὑποτυπώσεις ἐπὶ τὴν τῶν θείων ὀνομάτων ἀνάπτυξιν, ὡς
ἐφικτόν, μετελεύσομαι. Ἔστω δὲ καὶ νῦν ἡμῖν ὁ τῶν
108 λογίων θεσμὸς προδιωρισμένος τὸ τὴν ἀλήθειαν ἡμᾶς |
καταδείσασθαι τῶν περὶ θεοῦ λεγομένων «οὐκ ἐν πειθοῖς
σοφίας ἀνθρωπίνης λόγοις, ἀλλ' ἐν ἀποδείξει» τῆς
πνευματοκινήτου τῶν θεολόγων «δυνάμεως», καθ' ἣν τοῖς
ἀφθέγκτοις καὶ ἀγνώστοις ἀφθέγκτως καὶ ἀγνώστως
συναπτόμεθα κατὰ τὴν κρείττονα τῆς καθ' ἡμᾶς λογικῆς
καὶ νοερᾶς δυνάμεως καὶ ἐνεργείας ἕνωσιν.

Καθόλου τοιγαροῦν οὐ τολμητέον εἰπεῖν οὔτε μὴν
ἐννοῆσαί τι περὶ τῆς ὑπερουσίου καὶ κρυφίας θεότητος παρὰ
τὰ θειωδῶς ἡμῖν ἐκ τῶν ἱερῶν λογίων ἐκπεφασμένα. Τῆς
γὰρ ὑπὲρ λόγον καὶ νοῦν καὶ οὐσίαν αὐτῆς ὑπερουσιότητος
ἀγνωσία. Αὐτῇ τὴν ὑπερούσιον ἐπιστήμην ἀναθετέον,
τοσοῦτον ἐπὶ τὸ ἄναντες ἀνανεύοντας, ὅσον ἑαυτὴν ἐνδίδωσιν
109 ἡ τῶν | θεαρχικῶν λογίων ἀκτίς, πρὸς τὰς ὑπερτέρας αὐγὰς
τῇ περὶ τὰ θεῖα σωφροσύνῃ καὶ ὁσιότητι συστελλομένους.
Καὶ γὰρ εἴ τι δεῖ τῇ πανσόφῳ καὶ ἀληθεστάτῃ θεολογίᾳ
πείθεσθαι, κατὰ τὴν ἀναλογίαν ἑκάστου τῶν νοῶν
ἀνακαλύπτεται τὰ θεῖα καὶ ἐποπτεύεται τῆς θεαρχικῆς
ἀγαθότητος ἐν σωστικῇ δικαιοσύνῃ τῶν ἐν μέτρῳ τὴν
ἀμετρίαν θεοπρεπῶς ὡς ἀχώρητον ἀποδιαστελλούσης.

Ὥσπερ γὰρ ἄληπτα καὶ ἀθεώρητα τοῖς αἰσθητοῖς ἐστι
τὰ νοητὰ καὶ τοῖς ἐν πλάσει καὶ τύπῳ τὰ ἁπλᾶ καὶ ἀτύπωτα,

# I

1. Iar acum, dragul meu, după *Schițele teologice*[1], voi trece la explicarea numelor divine, pe cât îmi stă în putință. Să urmăm și acum regula impusă de Scripturi[2]: anume aceea de a stabili adevărul celor spuse despre Dumnezeu „nu prin cuvinte convingătoare ale înțelepciunii omenești, ci prin arătarea acelei puteri"[3] ce i-a insuflat pe teologi, putere prin care intrăm în contact în mod negrăit și incognoscibil cu cele negrăite și incognoscibile, conform unirii ce depășește puterea și activitatea noastră rațională și intelectivă.

Tocmai de aceea, despre dumnezeirea cea supra-ființială[4] și ascunsă nu trebuie nicidecum să îndrăznim a spune sau a gândi ceva, afară de cele ce ni s-au revelat nouă în mod dumnezeiesc în Scripturile sacre. Căci necunoașterea supra-ființialității ei este mai presus de rațiune, de intelect și de ființă. Acesteia trebuie să îi dedicăm știința cea supra-ființială, ridicându-ne ochii în sus, doar atât cât raza Scripturilor tearhice se arată ea însăși, concentrându-ne[5] spre strălucirile superioare, prin moderația și pietatea față de cele dumnezeiești. Căci, dacă trebuie să dăm crezare atotînțeleptei și preaadevăratei teologii, cele dumnezeiești se dezvăluie și sunt contemplate[6] după măsura fiecăruia dintre intelecte, iar bunătatea tearhică – prin dreptatea sa mântuitoare – depărtează nemăsura cea necuprinsă de la cei măsurați, după cum se cuvine celor dumnezeiești.

Căci, așa cum cele inteligibile sunt necuprinse și nevăzute pentru cele sensibile, după cum sunt și cele simple și neamprentate pentru cele ce au o configurare și o

τοῖς τε κατὰ σωμάτων σχήματα μεμορφωμένοις ἡ τῶν ἀσωμάτων ἀναφὴς καὶ ἀσχημάτιστος ἀμορφία, κατὰ τὸν αὐτὸν τῆς ἀληθείας λόγον ὑπέρκειται τῶν οὐσιῶν ἡ ὑπερούσιος ἀπειρία καὶ τῶν νοῶν ἡ ὑπὲρ νοῦν ἑνότης. Καὶ πάσαις διανοίαις ἀδιανόητόν ἐστι τὸ ὑπὲρ διάνοιαν ἕν, ἄρρητόν τε λόγῳ παντὶ τὸ ὑπὲρ λόγον ἀγαθόν, ἑνὰς ἑνοποιὸς ἁπάσης ἑνάδος καὶ ὑπερούσιος οὐσία καὶ νοῦς ἀνόητος καὶ λόγος ἄρρητος, ἀλογία καὶ ἀνοησία καὶ ἀνωνυμία κατὰ μηδὲν τῶν ὄντων οὖσα καὶ αἴτιον μὲν τοῦ εἶναι πᾶσιν, αὐτὸ δὲ μὴ ὂν ὡς πάσης οὐσίας ἐπέκεινα καὶ ὡς ἂν αὐτὴ περὶ
110 ἑαυτῆς | κυρίως καὶ ἐπιστητῶς ἀποφαίνοιτο.

<2> Περὶ ταύτης οὖν, ὡς εἴρηται, τῆς ὑπερουσίου καὶ κρυφίας θεότητος οὐ τολμητέον εἰπεῖν οὔτε μὴν ἐννοῆσαί τι παρὰ τὰ θειωδῶς ἡμῖν ἐκ τῶν ἱερῶν λογίων ἐκπεφασμένα. Καὶ γὰρ ὡς αὐτὴ περὶ ἑαυτῆς ἐν τοῖς λογίοις ἀγαθοπρεπῶς παραδέδωκεν, ἡ μὲν αὐτῆς, ὅ τι ποτέ ἐστιν, ἐπιστήμη καὶ θεωρία πᾶσιν ἄβατός ἐστι τοῖς οὖσιν ὡς πάντων ὑπερουσίως ἐξῃρημένη. Καὶ πολλοὺς τῶν θεολόγων εὑρήσεις οὐ μόνον ὡς ἀόρατον αὐτὴν καὶ ἀπερίληπτον ὑμνηκότας, ἀλλὰ καὶ ἀνεξερεύνητον ἅμα καὶ ἀνεξιχνίαστον ὡς οὐκ ὄντος ἴχνους οὐδενὸς τῶν ἐπὶ τὴν κρυφίαν αὐτῆς ἀπειρίαν διεληλυθότων.

Οὐ μὴν ἀκοινώνητόν ἐστι καθόλου τἀγαθὸν οὐδενὶ τῶν ὄντων, ἀλλ' ἐφ' ἑαυτοῦ μονίμως τὴν ὑπερούσιον ἱδρῦσαν ἀκτῖνα ταῖς ἑκάστου τῶν ὄντων ἀναλόγοις ἐλλάμψεσιν ἀγαθοπρεπῶς ἐπιφαίνεται καὶ πρὸς τὴν ἐφικτὴν αὐτοῦ θεωρίαν καὶ κοινωνίαν καὶ ὁμοίωσιν ἀνατείνει τοὺς ἱεροὺς νόας τοὺς ὡς θεμιτὸν αὐτῷ καὶ ἱεροπρεπῶς ἐπιβάλλοντας καὶ μήτε πρὸς τὸ ὑπέρτερον τῆς ἐναρμονίως ἐνδιδομένης θεοφανείας ἀδυνάτως ἀπαυθαδιζομένους μήτε πρὸς τὸ κάταντες ἐκ τῆς ἐπὶ τὸ χεῖρον ὑφέσεως ἀπολισθαίνοντας, ἀλλ' εὐσταθῶς τε καὶ ἀκλινῶς ἐπὶ τὴν ἀκτῖνα τὴν αὐτοῖς



amprentare[7] sau cum este intangibila și nefigurata lipsă a formei din cele necorporale pentru cele ce iau formă după figurile corpurilor, tot astfel, în virtutea aceleiași legi a adevărului, infinitatea supra-ființială stă mai presus de ființe, iar unimea cea mai presus de intelect depășește intelectele. Și unul[8] cel mai presus de înțelegere este de neînțeles pentru orice înțelegere, iar binele cel mai presus de rațiune este indicibil pentru orice rațiune, deoarece este unitate unificatoare a oricărei unități[9] și ființă supra-ființială și intelect neinteligibil și cuvânt indicibil, necuvântare și negândire și nenumire[10] prin nici una dintre cele ce sunt, și cauzator[11] al faptului de a fi al tuturor, dar el însuși nefiind, pentru că este dincolo de întreaga ființă, așa cum numai el ar putea arăta despre sine însuși în mod riguros și știutor.

2. Așadar, după cum am spus, despre această dumnezeire supra-ființială și ascunsă nu trebuie să îndrăznim să spunem și nici să gândim ceva în afară de cele revelate nouă în mod dumnezeiesc din Scripturile sacre. Căci, așa cum ea însăși a transmis despre sine în Scripturi, în mod adecvat binelui[12], știința și contemplația a ceea ce este ea însăși este inaccesibilă tuturor celor ce sunt, deoarece ea le transcende pe toate în mod supra-ființial[13]. Și vei găsi mulți dintre teologi care o laudă[14] nu numai ca nevăzută și necuprinsă, ci și ca de necercetat și fără urmă, pentru că nu este nici o urmă a celor ce au străbătut până la infinitatea ei ascunsă.

Totuși, binele nu este, în general, incomunicabil vreuneia dintre ființe, ci el face ca raza lui supra-ființială – stabil așezată în el însuși – să se arate în mod adecvat binelui, prin iluminări proporționale fiecăreia dintre ființe; și ridică la contemplare, comuniune și asemănare cu el, pe cât posibil, acele sacre intelecte care, atât cât este permis, îl intuiesc așa cum este adecvat celor sacre, și nu pornesc – într-un imposibil avânt – spre ceea ce este mai sus de manifestarea divină ce se oferă armonios, nici nu alunecă în jos, din cauza aplecării spre cele inferioare, ci tind ferm

ἐπιλάμπουσαν ἀνατεινομένους καὶ τῷ συμμέτρῳ τῶν
111 θεμιτῶν | ἐλλάμψεων ἔρωτι μετ' εὐλαβείας ἱερᾶς σωφρόνως
τε καὶ ὁσίως ἀναπτερουμένους.

<3> Τούτοις ἑπόμενοι τοῖς θεαρχικοῖς ζυγοῖς, οἳ καὶ τὰς
ὅλας διακυβερνῶσι τῶν ὑπερουρανίων οὐσιῶν ἁγίας
διακοσμήσεις, τὸ μὲν ὑπὲρ νοῦν καὶ οὐσίαν τῆς θεαρχίας
κρύφιον ἀνεξερευνήτοις καὶ ἱεραῖς νοὸς εὐλαβείαις, τὰ δὲ
ἄῤῥητα σώφρονι σιγῇ τιμῶντες, ἐπὶ τὰς ἐλλαμπούσας ἡμῖν
ἐν τοῖς ἱεροῖς λογίοις αὐγὰς ἀνατεινόμεθα. Καὶ πρὸς αὐτῶν
φωταγωγούμεθα πρὸς τοὺς θεαρχικοὺς ὕμνους ὑπ' αὐτῶν
ὑπερκοσμίως φωτιζόμενοι καὶ πρὸς τάς ἱερὰς ὑμνολογίας
τυπούμενοι πρὸς τὸ καὶ ὁρᾶν τὰ συμμέτρως ἡμῖν δι' αὐτῶν
δωρούμενα θεαρχικὰ φῶτα καὶ τὴν ἀγαθοδότιν ἀρχὴν
ἁπάσης ἱερᾶς φωτοφανείας ὑμνεῖν, ὡς αὐτὴ περὶ ἑαυτῆς ἐν
τοῖς ἱεροῖς λογίοις παραδέδωκεν. Οἷον, ὅτι πάντων ἐστὶν
αἰτία καὶ ἀρχὴ καὶ οὐσία καὶ ζωὴ καὶ τῶν μὲν ἀποπιπτόντων
αὐτῆς ἀνάκλησίς τε καὶ ἀνάστασις, τῶν δὲ πρὸς τὸ τοῦ
θεοειδοῦς παραφθαρτικὸν ἀπολισθησάντων ἀνακαινισμὸς
καὶ ἀναμόρφωσις, τῶν δὲ κατά τινα σάλον ἀνίερον
παρακινουμένων ἵδρυσις ἱερὰ καὶ τῶν ἑστηκότων ἀσφάλεια
καὶ τῶν ἐπ' αὐτὴν ἀναγομένων ἀνατατικὴ χειραγωγία καὶ
112 τῶν φωτιζομένων | ἔλλαμψις καὶ τῶν τελουμένων τελεταρχία
καὶ τῶν θεουμένων θεαρχία καὶ τῶν ἁπλουμένων ἁπλότης
καὶ τῶν ἑνιζομένων ἑνότης, ἀρχῆς ἁπάσης ὑπερουσίως
ὑπεράρχιος ἀρχὴ καὶ τοῦ κρυφίου κατὰ τὸ θεμιτὸν ἀγαθὴ
μεταδότις καί, ἁπλῶς εἰπεῖν, ἡ τῶν ζώντων ζωὴ καὶ τῶν
ὄντων οὐσία, πάσης ζωῆς καὶ οὐσίας ἀρχὴ καὶ αἰτία διὰ τὴν
αὐτῆς εἰς τὸ εἶναι τὰ ὄντα παρακτικὴν καὶ συνοχικὴν
ἀγαθότητα.

<4> Ταῦτα πρὸς τῶν θείων λογίων μεμυήμεθα. Καὶ πᾶσαν, ὡς εἰπεῖν, τὴν ἱερὰν τῶν θεολόγων ὑμνολογίαν εὑρήσεις πρὸς τὰς ἀγαθουργοὺς τῆς θεαρχίας προόδους



și neclintit în sus, spre raza ce iluminează peste ele și, printr-o iubire pe măsura iluminărilor permise, se înaripează în mod prudent și pios cu o sacră reținere.

3. Supunându-ne acestor juguri[15] tearhice care guvernează toate dispunerile[16] sfinte ale ființelor supra-cerești, onorând ascunderea mai presus de intelect și de ființă a tearhiei[17] prin reținerile[18] sacre și de necercetat ale intelectului, onorând cele indicibile printr-o tăcere prudentă, tindem spre strălucirile ce luminează peste noi din Scripturile sacre. Și suntem conduși de lumina lor spre imnurile tearhice, fiind luminați de ele în mod supra-lumesc și fiind amprentați de sacrele imnologii, astfel încât să vedem luminile tearhice ce ne sunt dăruite prin ele, după măsura noastră, și să lăudăm în imnuri principiul dătător de bine al oricărei sacre manifestări de lumină, așa cum el însuși a transmis despre sine în Scripturile sacre. De pildă, că el este cauza și principiul și ființa și viața tuturor, chemarea și învierea celor ce au căzut de la el, reînnoirea și reformarea celor ce au decăzut până la alterarea caracterului deiform[19], sacra așezare a celor tulburați de vreo frământare profană, siguranța celor ce stau ferm, călăuzirea ascendentă a celor conduși spre el, iluminarea celor luminați, principiul desăvârșirii celor ce se desăvârșesc, tearhia[20] celor ce se îndumnezeiesc, simplitatea celor ce devin simpli, unimea celor ce se unifică, principiul oricărui principiu, în mod supra-ființial mai presus de principiu, buna transmitere a secretului, pe cât este permis, și, pentru a spune pe scurt, viața celor vii și ființa celor ce sunt, principiul și cauza oricărei vieți și ființe, grație bunătății sale care aduce la ființă pe cele ce sunt și le menține în ființă.

4. În aceste mistere suntem inițiați de Scripturile dumnezeiești. Și vei descoperi că aproape întreaga imnologie sacră a teologilor ordonează numele divine în mod revelator și imnic, corespunzător procesiunilor făcătoare de bine ale tearhiei[21]. De aceea, aproape în fiecare scriere teologică[22],

ἐκφαντορικῶς καὶ ὑμνητικῶς τὰς θεωνυμίας διασκευάζουσαν.
Ὅθεν ἐν πάσῃ σχεδὸν τῇ θεολογικῇ πραγματείᾳ τὴν θεαρχίαν
ὁρῶμεν ἱερῶς ὑμνουμένην ὡς μονάδα μὲν καὶ ἑνάδα διὰ
τὴν ἁπλότητα καὶ ἑνότητα τῆς ὑπερφυοῦς ἀμερείας, ἐξ ἧς
ὡς ἑνοποιοῦ δυνάμεως ἑνιζόμεθα καὶ τῶν μεριστῶν ἡμῶν
ἑτεροτήτων ὑπερκοσμίως συμπτυσσομένων εἰς θεοειδῆ
113 μονάδα συναγόμεθα καὶ θεομίμητον ἕνωσιν, ὡς | τριάδα δὲ
διὰ τὴν τρισυπόστατον τῆς ὑπερουσίου γονιμότητος
ἔκφανσιν, ἐξ ἧς «πᾶσα πατριὰ ἐν οὐρανῷ καὶ ἐπὶ γῆς» ἔστι
καὶ «ὀνομάζεται», ὡς αἰτίαν δὲ τῶν ὄντων, ἐπειδὴ πάντα
πρὸς τὸ εἶναι παρήχθη διὰ τὴν αὐτῆς οὐσιοποιὸν ἀγαθότητα,
σοφὴν δὲ καὶ καλήν, ὅτι τὰ ὄντα πάντα τὰ τῆς οἰκείας
φύσεως ἀπαράφθαρτα διασῴζοντα πάσης ἁρμονίας ἐνθέου
καὶ ἱερᾶς εὐπρεπείας ἐστὶν ἀνάπλεα, φιλάνθρωπον δὲ
διαφερόντως, ὅτι τοῖς καθ' ἡμᾶς πρὸς ἀλήθειαν ὁλικῶς ἐν
μιᾷ τῶν αὐτῆς ὑποστάσεων ἐκοινώνησεν ἀνακαλουμένη
πρὸς ἑαυτὴν καὶ ἀνατιθεῖσα τὴν ἀνθρωπίνην ἐσχατιάν, ἐξ
ἧς ἀῤῥήτως ὁ ἁπλοῦς Ἰησοῦς συνετέθη καὶ παράτασιν
εἴληφε χρονικὴν ὁ ἀΐδιος καὶ εἴσω τῆς καθ' ἡμᾶς ἐγεγόνει
φύσεως ὁ πάσης τῆς κατὰ πᾶσαν φύσιν τάξεως ὑπερουσίως
ἐκβεβηκὼς μετὰ τῆς ἀμεταβόλου καὶ ἀσυγχύτου τῶν οἰκείων
ἱδρύσεως. Καὶ ὅσα ἄλλα θεουργικὰ φῶτα τοῖς λογίοις
ἀκολούθως ἡ τῶν ἐνθέων ἡμῶν καθηγεμόνων κρυφία
114 παράδοσις | ἐκφαντορικῶς ἡμῖν ἐδωρήσατο, ταῦτα καὶ ἡμεῖς
μεμυήμεθα νῦν μὲν ἀναλόγως ἡμῖν διὰ τῶν ἱερῶν
παραπετασμάτων τῆς τῶν λογίων καὶ τῶν ἱεραρχικῶν
παραδόσεων φιλανθρωπίας αἰσθητοῖς τὰ νοητὰ καὶ τοῖς
οὖσι τὰ ὑπερούσια περικαλυπτούσης καὶ μορφὰς καὶ τύπους
τοῖς ἀμορφώτοις τε καὶ ἀτυπώτοις περιτιθείσης καὶ τὴν
ὑπερφυῆ καὶ ἀσχημάτιστον ἁπλότητα τῇ ποικιλίᾳ τῶν
μεριστῶν συμβόλων πληθυούσης τε καὶ διαπλαττούσης.
Τότε δέ, ὅταν ἄφθαρτοι καὶ ἀθάνατοι γενώμεθα καὶ τῆς



vedem că tearhia este lăudată în mod sacru ca monadă și unitate[23], datorită simplității și unimii[24] indivizibilității[25] sale supra-firești, prin care, ca printr-o putere unificatoare, suntem unificați și – prin replierea supra-lumească a diferențelor noastre divizate – suntem reuniți într-o monadă deiformă și într-o unire ce imită pe Dumnezeu; dar și ca treime[26], datorită manifestării triipostatice a puterii sale născătoare supra-ființiale, din care este și „își are numele orice paternitate în cer și pe pământ"[27]; apoi este lăudată drept cauză a celor ce sunt, deoarece toate sunt aduse la ființă prin bunătatea sa făcătoare de ființă; apoi ca înțeleaptă și frumoasă, pentru că toate cele ce sunt – și care își conservă natura proprie nealterată – sunt pline de toată armonia inspirată de Dumnezeu, precum și de o sacră frumusețe; dar este lăudată mai ales ca iubitoare de oameni, deoarece a intrat cu adevărat în comuniune deplină cu cele ale noastre într-unul dintre ipostasurile sale, rechemând la sine și restabilind starea cea mai de jos a umanității, din care Iisus cel simplu a fost compus în mod indicibil, cel ce este de-a pururi a luat extindere temporală, iar cel sustras în mod supra-ființial oricărei ordini naturale s-a născut înăuntrul naturii noastre, păstrând așezarea neschimbătoare și neconfundată a celor proprii. Și întru toate celelalte lumini ale lucrării divine[28] – pe care, în conformitate cu Scripturile, ni le-a dăruit în mod revelator tradiția secretă a învățătorilor noștri inspirați de Dumnezeu –, întru acestea suntem inițiați și noi acum, după măsura noastră, prin sacrele văluri ale iubirii de oameni a Scripturilor și a tradiției ierarhice, iubire care le învăluie pe cele inteligibile în cele sensibile și pe cele supra-ființiale în cele ce sunt, care conferă forme și amprentări celor fără formă și neamprentate și care multiplică și configurează simplitatea supra-firească și nefigurată prin diversitatea simbolurilor divizate. Când vom fi indestructibili și nemuritori și vom atinge condiția hristoformă și preafericită, atunci, cum spune Scriptura, „vom fi mereu cu

χριστοειδοῦς καὶ μακαριωτάτης ἐφικώμεθα λήξεως, «πάντοτε σὺν κυρίῳ» κατὰ τὸ λόγιον «ἐσόμεθα» τῆς μὲν ὁρατῆς αὐτοῦ θεοφανείας ἐν πανάγνοις θεωρίαις ἀποπληρούμενοι φανοτάταις μαρμαρυγαῖς ἡμᾶς περιαυγαζούσης ὡς τοὺς μαθητὰς ἐν ἐκείνῃ τῇ θειοτάτῃ
115 μεταμορφώσει, τῆς δὲ | νοητῆς αὐτοῦ φωτοδοσίας ἐν ἀπαθεῖ καὶ ἀΰλῳ τῷ νῷ μετέχοντες καὶ τῆς ὑπὲρ νοῦν ἑνώσεως ἐν ταῖς τῶν ὑπερφανῶν ἀκτίνων ἀγνώστοις καὶ μακαρίαις ἐπιβολαῖς. Ἐν θειοτέρᾳ μιμήσει τῶν ὑπερουρανίων νοῶν «ἰσάγγελοι γάρ», ὡς ἡ τῶν λογίων ἀλήθειά φησιν, ἐσόμεθα «καὶ υἱοὶ θεοῦ τῆς ἀναστάσεως υἱοὶ ὄντες».

Νῦν δέ, ὡς ἡμῖν ἐφικτόν, οἰκείοις μὲν εἰς τὰ θεῖα συμβόλοις χρώμεθα κἀκ τούτων αὖθις ἐπὶ τὴν ἁπλῆν καὶ ἡνωμένην τῶν νοητῶν θεαμάτων ἀλήθειαν ἀναλόγως ἀνατεινόμεθα καὶ μετὰ πᾶσαν τὴν καθ' ἡμᾶς τῶν θεοειδῶν νόησιν ἀποπαύοντες ἡμῶν τὰς νοερὰς ἐνεργείας εἰς τὴν ὑπερούσιον ἀκτῖνα κατὰ τὸ θεμιτὸν ἐπιβάλλομεν, ἐν ᾗ πάντα τά πέρατα πασῶν τῶν γνώσεων ὑπεραρρήτως προϋφέστηκεν, ἣν οὔτε ἐννοῆσαι δυνατὸν οὔτε εἰπεῖν οὔτε ὅλως πως θεωρῆσαι διὰ τὸ πάντων αὐτὴν ἐξῃρημένην εἶναι καὶ ὑπεράγνωστον καὶ πασῶν μὲν τῶν οὐσιωδῶν γνώσεων καὶ δυνάμεων τὰς ἀποπερατώσεις ἅμα καὶ πάσας ὑπερουσίως ἐν ἑαυτῇ προειληφυῖαν, πάντων δὲ ἀπεριλήπτῳ δυνάμει καὶ τῶν ὑπερουρανίων νοῶν ὑπεριδρυμένην. Εἰ γὰρ αἱ γνώσεις πᾶσαι τῶν ὄντων εἰσὶ καὶ εἰς τὰ ὄντα τὸ πέρας ἔχουσιν, ἡ πάσης οὐσίας ἐπέκεινα καὶ πάσης γνώσεώς ἐστιν ἐξῃρημένη.

<5> Καὶ μήν, εἰ κρείττων ἐστὶ παντὸς λόγου καὶ πάσης
116 γνώσεως καὶ | ὑπὲρ νοῦν καθόλου καὶ οὐσίαν ἵδρυται πάντων μὲν οὖσα περιληπτικὴ καὶ συλληπτικὴ καὶ προληπτική, πᾶσι δὲ αὐτὴ καθόλου ἄληπτος καὶ οὔτε αἴσθησις αὐτῆς ἔστιν οὔτε φαντασία οὔτε δόξα οὔτε ὄνομα οὔτε λόγος οὔτε ἐπαφὴ οὔτε ἐπιστήμη, πῶς ὁ Περὶ θείων



Domnul"[29], prin contemplații preasfinte umplându-ne de dumnezeiasca lui manifestare văzută, care ne va ilumina de jur împrejur prin sclipiri[30] preastrălucitoare, precum pe ucenici în acea transfigurare preadumnezeiască; printr-un intelect nepătimitor și nematerial, vom participa la darul lui de lumină cel inteligibil, precum și la unirea cea mai presus de intelect, prin necunoscutele și fericitele intuiții[31] ale razelor supra-strălucitoare. Căci, într-o imitare și mai dumnezeiască a intelectelor supra-cerești, vom fi „la fel ca îngerii", după cum spune adevărul Scripturilor, „și fii ai lui Dumnezeu, fiind fii ai învierii"[32].

Acum însă, pe cât putem, folosim simboluri potrivite pentru cele dumnezeiești, iar de la acestea ne înălțăm iarăși, după măsura noastră, spre adevărul simplu și unificat al priveliștilor inteligibile, apoi, dincolo de toată gândirea noastră despre cele deiforme, încetând activitățile noastre intelective, intuim, atât cât este permis, raza cea supra-ființială, în care pre-există în mod supra-indicibil toate limitele tuturor cunoașterilor și pe care nu este posibil nici a o concepe, nici a o spune, nici în general a o contempla, deoarece ea le transcende pe toate și este supra-incognoscibilă și, în mod supra-ființial, ea deține dinainte în sine însăși toate marginile tuturor cunoașterilor și puterilor de ordinul ființei, pe toate împreună, ea fiind așezată deasupra tuturor și deasupra intelectelor supra-cerești, printr-o putere de necuprins. Căci, dacă toate cunoașterile sunt cunoașteri ale celor ce sunt și își au limita în cele ce sunt, atunci cea care este dincolo de orice ființă transcende și orice cunoaștere.

5. Însă, dacă este superioară oricărei rațiuni și oricărei cunoașteri și este situată mai presus de intelect și de ființă în general, fiind cea care le cuprinde pe toate și le conține și le deține dinainte, în timp ce ea este complet de necuprins pentru toate și pentru ea nu există nici senzație, nici reprezentare, nici opinie, nici nume, nici discurs,

ὀνομάτων ἡμῖν διαπραγματευθήσεται λόγος ἀκλήτου καὶ ὑπερωνύμου τῆς ὑπερουσίου θεότητος ἀποδεικνυμένης;

Ἀλλ' ὅπερ ἔφημεν, ἡνίκα τὰς Θεολογικὰς ὑποτυπώσεις ἐξετιθέμεθα, τὸ ἕν, τὸ ἄγνωστον, τὸ ὑπερούσιον, αὐτὸ τ' ἀγαθόν, ὅπερ ἐστί, τὴν τριαδικὴν ἑνάδα φημί, τὴν ὁμόθεον καὶ ὁμοάγαθον οὔτε εἰπεῖν οὔτε ἐννοῆσαι δυνατόν. Ἀλλὰ καὶ αἱ τῶν ἁγίων δυνάμεων ἀγγελοπρεπεῖς ἑνώσεις, ἃς εἴτε ἐπιβολὰς εἴτε παραδοχὰς χρὴ φάναι τῆς ὑπεραγνώστου καὶ ὑπερφανοῦς ἀγαθότητος, ἄρρητοί τε εἰσὶ καὶ ἄγνωστοι καὶ μόνοις αὐτοῖς ἐνυπάρχουσι τοῖς ὑπὲρ γνῶσιν ἀγγελικὴν ἠξιωμένοις αὐτῶν ἀγγέλοις.

Ταύταις οἱ θεοειδεῖς ἀγγελομιμήτως, ὡς ἐφικτόν, ἑνούμενοι νόες, ἐπειδὴ κατὰ πάσης νοερᾶς ἐνεργείας
117 ἀπόπαυσιν ἡ τοιάδε γίγνεται τῶν | ἐκθεουμένων νοῶν πρὸς τὸ ὑπέρθεον φῶς ἕνωσις, ὑμνοῦσιν αὐτὸ κυριώτατα διὰ τῆς πάντων τῶν ὄντων ἀφαιρέσεως τοῦτο ἀληθῶς καὶ ὑπερφυῶς ἐλλαμφθέντες ἐκ τῆς πρὸς αὐτὸ μακαριωτάτης ἑνώσεως, ὅτι πάντων μέν ἐστι τῶν ὄντων αἴτιον, αὐτὸ δὲ οὐδὲν ὡς πάντων ὑπερουσίως ἐξῃρημένον.

Τὴν μὲν οὖν ὑπερουσιότητα τὴν θεαρχικήν, ὅ τι ποτέ ἐστιν ἡ τῆς ὑπεραγαθότητος ὑπερύπαρξις, οὔτε ὡς λόγον ἢ δύναμιν οὔτε ὡς νοῦν ἢ ζωὴν ἢ οὐσίαν ὑμνῆσαι θεμιτὸν οὐδενὶ τῶν, ὅσοι τῆς ὑπὲρ πᾶσαν ἀλήθειαν ἀληθείας εἰσὶν ἐρασταί, ἀλλ' ὡς πάσης ἕξεως, κινήσεως, ζωῆς, φαντασίας, δόξης, ὀνόματος, λόγου, διανοίας, νοήσεως, οὐσίας, στάσεως, ἱδρύσεως, ἑνώσεως, πέρατος, ἀπειρίας, ἁπάντων, ὅσα ὄντα ἐστίν, ὑπεροχικῶς ἀφῃρημένην. Ἐπειδὴ δὲ ὡς ἀγαθότητος ὕπαρξις αὐτῷ τῷ εἶναι πάντων ἐστὶ τῶν ὄντων αἰτία, τὴν ἀγαθαρχικὴν τῆς θεαρχίας πρόνοιαν ἐκ πάντων τῶν αἰτιατῶν ὑμνητέον. Ἐπεὶ καὶ περὶ αὐτὴν πάντα καὶ αὐτῆς ἕνεκα, «καὶ αὐτή ἐστι πρὸ πάντων, καὶ τὰ πάντα ἐν αὐτῇ συνέστηκεν». Καὶ τῷ εἶναι ταύτην ἡ τῶν ὅλων



nici contact[33], nici știință, atunci cum vom alcătui discursul nostru *Despre numele divine*, de vreme ce dumnezeirea cea supra-ființială se arată a fi neinvocată și mai presus de nume?

Căci, așa cum am zis când am expus *Schițele teologice*, nu este cu putință nici a spune, nici a gândi ce anume este unul cel incognoscibil, cel supra-ființial, binele însuși[34], cel ce este, adică unitatea treimică, care este deopotrivă dumnezeire și deopotrivă bine. Ci chiar și unirile sfintelor puteri – uniri adecvate îngerilor, pe care trebuie să le numim fie „intuiții", fie „receptări" ale bunătății celei supra-incognoscibile și supra-strălucitoare – sunt indicibile și incognoscibile și aparțin numai acelor îngeri care, mai presus de cunoașterea îngerească, sunt demni de ele.

Intelectele deiforme, care se unesc pe cât posibil cu acestea, într-o manieră ce imită îngerii – atunci când, prin încetarea întregii activități intelective, se produce o astfel de unire a intelectelor îndumnezeite cu lumina cea supra-dumnezeiască –, îl laudă pe acesta[35] în modul cel mai potrivit prin suprimarea tuturor celor ce sunt, deoarece, din preafericita unire cu el, au înțeles în mod veridic și supra-firesc că el este cauza tuturor celor ce sunt, dar el însuși nu este nimic, deoarece transcende toate, în mod supra-ființial.

Nici unuia dintre iubitorii adevărului celui mai presus de orice adevăr nu îi este permis să laude supra-ființialitatea tearhică – adică ce anume este supra-subzistența supra-bunătății – nici ca rațiune sau putere, nici ca intelect, viață sau ființă, ci doar ca fiind prin excelență sustrasă din orice condiție, mișcare, viață, reprezentare, opinie, nume, rațiune, înțelegere, gândire, ființă, stare, așezare, unire, limită, nelimitare, precum și din toate cele ce sunt. Totuși, deoarece, ca subzistență a bunătății[36], ea este cauza tuturor celor ce sunt, prin însuși faptul ei de a fi, providența tearhiei – providență ce este principiul binelui – trebuie lăudată prin toate cele cauzate. Căci toate sunt în jurul ei și în

παραγωγὴ καὶ ὑπόστασις, καὶ αὐτῆς πάντα ἐφίεται, τὰ μὲν νοερὰ καὶ λογικὰ γνωστικῶς, τὰ δὲ ὑφειμένα τούτων αἰσθητικῶς καὶ τὰ ἄλλα κατὰ ζωτικὴν κίνησιν ἢ οὐσιώδη
118 καὶ | ἑκτικὴν ἐπιτηδειότητα.

<6> Τοῦτο γοῦν εἰδότες οἱ θεολόγοι καὶ ὡς ἀνώνυμον αὐτὴν ὑμνοῦσι καὶ ἐκ παντὸς ὀνόματος.

Ἀνώνυμον μέν, ὡς ὅταν φασὶ τὴν θεαρχίαν αὐτὴν ἐν μιᾷ τῶν μυστικῶν τῆς συμβολικῆς θεοφανείας ὁράσεων ἐπιπλῆξαι τῷ φήσαντι· Τί «τὸ ὄνομά σου»; καὶ ὥσπερ ἀπὸ πάσης αὐτὸν θεωνυμικῆς γνώσεως ἀπάγουσαν φάναι καί· «Ἵνα τί ἐρωτᾷς τὸ ὄνομά μου»; καί· Τοῦτο «ἔστι θαυμαστόν». Ἢ οὐχὶ τοῦτο ὄντως ἐστὶ τὸ θαυμαστὸν ὄνομα, «τὸ ὑπὲρ πᾶν ὄνομα», τὸ ἀνώνυμον, τὸ «παντὸς» ὑπεριδρυμένον «ὀνόματος ὀνομαζομένου», εἴτε «ἐν τῷ αἰῶνι τούτῳ», εἴτε «ἐν τῷ μέλλοντι»;

Πολυώνυμον δέ, ὡς ὅταν αὖθις αὐτὴν εἰσάγουσι φάσκουσαν· «Ἐγώ εἰμι ὁ ὤν», «ἡ ζωή», «τὸ φῶς», «ὁ θεός», «ἡ ἀλήθεια», καὶ ὅταν αὐτοὶ τὸν πάντων αἴτιον οἱ θεόσοφοι πολυωνύμως ἐκ πάντων τῶν αἰτιατῶν ὑμνοῦσιν ὡς ἀγαθόν, ὡς καλόν, ὡς σοφόν, ὡς ἀγαπητόν, ὡς θεὸν θεῶν, ὡς κύριον κυρίων, ὡς «ἅγιον ἁγίων», ὡς αἰώνιον, ὡς ὄντα καὶ ὡς αἰώνων αἴτιον, ὡς ζωῆς χορηγόν, ὡς «σοφίαν», ὡς «νοῦν»,
119 ὡς λόγον, ὡς | γνώστην, ὡς προέχοντα πάντας τοὺς θησαυροὺς ἁπάσης γνώσεως, ὡς »δύναμιν», ὡς δυνάστην, ὡς βασιλέα τῶν βασιλευόντων, ὡς παλαιὸν ἡμερῶν, ὡς ἀγήρω καὶ ἀναλλοίωτον, ὡς «σωτηρίαν», ὡς «δικαιοσύνην», ὡς ἁγιασμόν, ὡς ἀπολύτρωσιν, ὡς μεγέθει πάντων ὑπερέχοντα καὶ ὡς ἐν αὔρᾳ λεπτῇ. Καί γε καὶ ἐν νόοις αὐτὸν εἶναί φασι καὶ ἐν ψυχαῖς καὶ ἐν σώμασι καὶ ἐν οὐρανῷ καὶ ἐν γῇ καὶ ἅμα ἐν ταὐτῷ τὸν αὐτόν, ἐγκόσμιον, περικόσμιον, ὑπερκόσμιον, ὑπερουράνιον, ὑπερούσιον, ἥλιον, ἀστέρα,



vederea ei, „și ea este înaintea tuturor, iar toate coexistă în ea”[37]. Producerea și realitatea tuturor vin prin faptul că ea este și toate tind spre ea[38]: cele intelective și raționale în mod cunoscător, cele de sub acestea în mod sensibil, iar celelalte prin mișcarea vitală sau prin aptitudinea obișnuită a ființei lor.

6. Știind acest lucru, teologii o laudă atât ca fiind fără nume, cât și prin orice nume[39].

Pe de o parte, o laudă ca fără nume, atunci când spun că tearhia însăși, într-una din viziunile mistice ale manifestării divine simbolice, l-a certat pe cel ce a întrebat: „Care este numele tău?” și, pentru a-l îndepărta de orice cunoaștere ce îl numește pe Dumnezeu, îi spune: „Pentru ce întrebi care este numele meu, căci acesta este minunat”[40]. Dar nu cumva acesta este într-adevăr numele minunat: „cel mai presus de orice nume”[41], cel fără nume, cel situat mai presus „de orice nume care se numește, fie în veacul acesta, fie în cel viitor”[42]?

Pe de altă parte, o laudă cu multe nume, ca atunci când iarăși o arată spunând: „Eu sunt cel ce este”[43], „viața”[44], „lumina”[45], „Dumnezeu”, „adevărul”[46], și ca atunci când cei pricepuți în cele divine laudă ei înșiși pe cel ce este cauza tuturor prin multe nume ce vin de la toate cele cauzate: anume ca bine, frumos, înțelept, dorit, Dumnezeul dumnezeilor[47], domnul domnilor[48], „sfântul sfinților”[49], ca veșnic[50], fiind[51], cauză a veacurilor[52], dătător de viață, „înțelepciune”[53], „intelect”[54], cuvânt[55], cunoscător[56], cel ce deține dinainte toate comorile întregii cunoașteri[57], ca „putere”[58], puternic, împăratul împăraților[59], vechi de zile[60], neîmbătrânit[61] și neschimbător[62], ca „mântuire”[63], „dreptate”[64], sfințire[65], răscumpărare[66], cel ce depășește pe toate în mărime și care este într-o adiere ușoară de vânt[67]. Și ei spun, de asemenea, că el este și în intelecte, și în suflete, și în corpuri[68], și în cer, și în pământ[69] și că este totodată același în sine însuși[70], în lume[71], în jurul lumii, mai presus de lume, mai presus

«πῦρ», «ὕδωρ», «πνεῦμα», δρόσον, νεφέλην, αὐτολίθον καὶ »πέτραν», πάντα τὰ ὄντα καὶ οὐδὲν τῶν ὄντων.

<7> Οὕτως οὖν τῇ πάντων αἰτίᾳ καὶ ὑπὲρ πάντα οὔσῃ καὶ τὸ ἀνώνυμον ἐφαρμόσει καὶ πάντα τὰ τῶν ὄντων ὀνόματα, ἵνα ἀκριβῶς ᾖ τῶν ὅλων βασίλεια καὶ περὶ αὐτὴν ᾖ τὰ πάντα καὶ αὐτῆς ὡς αἰτίας, ὡς ἀρχῆς, ὡς πέρατος
120 ἐξηρτημένα καὶ αὐτὴ κατὰ τὸ λόγιον ᾖ «τὰ πάντα | ἐν πᾶσι» καὶ ἀληθῶς ὑμνῆται πάντων ὑποστάτις, ἀρχηγικὴ καὶ τελειωτικὴ καὶ συνεκτική, φρουρὰ καὶ ἑστία καὶ πρὸς ἑαυτὴν ἐπιστρεπτικὴ καὶ ταῦτα ἡνωμένως, ἀσχέτως, ἐξῃρημένως. Οὐ γὰρ συνοχῆς ἢ ζωῆς ἢ τελειώσεως αἰτία μόνον ἐστίν, ἵνα ἀπὸ μόνης ταύτης ἢ τῆς ἑτέρας προνοίας ἡ ὑπερώνυμος ἀγαθότης ὀνομασθείη. Πάντα δὲ ἁπλῶς καὶ ἀπεριορίστως ἐν ἑαυτῇ τὰ ὄντα προείληφε ταῖς παντελέσι τῆς μιᾶς αὐτῆς καὶ παναιτίου προνοίας ἀγαθότησι καὶ ἐκ τῶν ὄντων ἁπάντων ἐναρμονίως ὑμνεῖται καὶ ὀνομάζεται.

<8> Καὶ γοῦν οὐ ταύτας μόνας οἱ θεολόγοι τὰς θεωνυμίας πρεσβεύουσι τὰς ἀπὸ τῶν παντελῶν ἢ τῶν μερικῶν προνοιῶν ἢ τῶν προνοουμένων, ἀλλὰ καὶ ἀπό τινων ἔσθ' ὅτε θείων φασμάτων ἐν τοῖς ἱεροῖς ἀνακτόροις ἢ ἄλλοθί που τοὺς μύστας ἢ τοὺς προφήτας καταλαμψάντων κατ' ἄλλας καὶ ἄλλας αἰτίας τε καὶ δυνάμεις ὀνομάζουσι τὴν ὑπερφαῆ καὶ ὑπερώνυμον ἀγαθότητα. Καὶ μορφὰς αὐτῇ καὶ τύπους ἀνθρωπικοὺς ἢ πυρίους ἢ ἠλεκτρίνους περιτιθέασι καὶ ὀφθαλμοὺς αὐτῆς καὶ «ὦτα» καὶ πλοκάμους καὶ πρόσωπα
121 καὶ χεῖρας καὶ μετάφρενα καὶ πτερὰ καὶ βραχίονας καὶ | ὀπίσθια καὶ «πόδας» ὑμνοῦσιν. Στεφάνους τε καὶ θώκους καὶ ποτήρια καὶ κρατῆρας αὐτῇ καὶ ἄλλα ἄττα μυστικὰ περιπλάττουσι, περὶ ὧν ἐν τῇ Συμβολικῇ θεολογίᾳ κατὰ δύναμιν ἐροῦμεν.

Νῦν δέ, ὅσα τῆς παρούσης ἐστὶ πραγματείας, ἐκ τῶν λογίων συναγαγόντες καὶ ὥσπερ τινὶ κανόνι τοῖς εἰρημένοις λογίων συναγαγόντες καὶ ὥσπερ τινὶ κανόνι τοῖς εἰρημένοις



de cer[72], mai presus de ființă, soare[73], stea[74], „foc"[75], „apă"[76], „suflare"[77], rouă[78], nor[79], stâncă[80] și „piatră"[81], fiind toate cele ce sunt[82] și nimic din cele ce sunt[83].

7. Astfel, celei ce este cauza tuturor[84] și mai presus de toate i se potrivește și faptul de a fi fără nume, dar și toate numele celor ce sunt, pentru ca ea să fie în mod deplin împărăteasa tuturor și toate să fie în jurul ei și să depindă de ea ca de cauza, principiul și limita lor, iar ea să fie, conform Scripturii, „toate în toate"[85] și să fie cu adevărat lăudată drept cea care le face să existe[86], drept inițiatoare[87], desăvârșitoare și coezivă[88], drept protecție și vatră[89] a tuturor, și care le întoarce la sine[90], iar toate acestea în mod unificat, nerelativ, transcendent. Căci nu este cauză numai a coeziunii, sau a vieții, sau a desăvârșirii, astfel încât bunătatea mai presus de nume să fie numită pornind numai de la una sau alta dintre manierele providenței. Ci, în mod simplu și nedeterminat, ea deține dinainte în sine însăși pe toate cele ce sunt, prin bunătățile complete ale providenței sale unice și atotcauzatoare, și este lăudată și numită în mod corespunzător pornind de la toate cele ce sunt.

8. Totuși, teologii nu onorează numai aceste nume divine, care vin de la providențele complete sau parțiale ori de la lucrurile providențiate; iluminați de unele apariții dumnezeiești din templele sacre sau de altundeva, inițiații sau profeții numesc bunătatea cea supra-strălucitoare și mai presus de nume prin alte și alte cauze și puteri. Și îi conferă forme și amprentări[91] de om[92], de foc sau de chihlimbar și îi laudă ochii[93], și „urechile"[94], și părul[95], și fața[96], și mâinile[97], și spinarea[98], și aripile[99], și brațele[100], și spatele[101], și „picioarele"[102]. Și îi aplică și coroane[103], și tronuri[104], și potire[105], și cupe[106], și alte lucruri mistice, despre care vom vorbi în *Teologia simbolică*[107], după puterea noastră.

Iar acum – adunând din Scripturi pe cele ce țin de preocuparea noastră prezentă, folosindu-ne de cele spuse ca de o regulă generală și având privirea îndreptată spre ele –,

χρώμενοι καὶ πρὸς αὐτὰ σκοποῦντες ἐπὶ τὴν ἀνάπτυξιν τῶν νοητῶν θεωνυμιῶν προΐωμεν καί, ὅπερ ἀεὶ κατὰ πᾶσαν ἡμῖν θεολογίαν ὁ ἱεραρχικὸς θεσμὸς ὑφηγεῖται, θεοπτικῇ διανοίᾳ τὰς θεοφανεῖς ἐποπτεύσωμεν, κυρίως εἰπεῖν, θεωρίας καὶ ὦτα ἱερὰ ταῖς τῶν ἱερῶν θεωνυμιῶν ἀναπτύξεσι παραθώμεθα τοῖς ἁγίοις τὰ ἅγια κατὰ τὴν θείαν παράδοσιν ἐνιδρύοντες καὶ τῶν ἀμύστων αὐτὰ γελώτων καὶ ἐμπαιγμῶν ἐξαιρούμενοι, μᾶλλον δὲ αὐτοὺς ἐκείνους, εἴπερ ὅλως εἰσί τοιοίδε τινὲς ἄνθρωποι, τῆς ἐπὶ τούτῳ θεομαχίας ἀπολυτρούμενοι.

Σοὶ μὲν οὖν ταῦτα φυλάξαι χρεών, ὦ καλὲ Τιμόθεε, κατὰ τὴν ἱερωτάτην ὑφήγησιν καὶ μήτε ῥητὰ μήτε ἔκφορα τὰ θεῖα ποιεῖν εἰς τοὺς ἀμυήτους. Ἐμοὶ δὲ δώη ὁ θεὸς θεοπρεπῶς ὑμνῆσαι τὰς τῆς ἀκλήτου καὶ ἀκατονομάστου θεότητος ἀγαθουργικὰς πολυωνυμίας, καὶ μὴ περιέλοι «λόγον ἀληθείας» ἀπὸ τοῦ στόματός μου.



să trecem la explicarea numelor divine inteligibile și să contemplăm, printr-o înțelegere văzătoare de Dumnezeu, aceste viziuni care sunt cu adevărat deiforme; și, după cum ne învață mereu regula ierarhică, în acord cu întreaga teologie, să venim cu sacre urechi în întâmpinarea explicațiilor sacrelor nume divine, așezând pe cele sfinte în cele sfinte, conform tradiției dumnezeiești, și ținându-le departe de râsetele și bătaia de joc a celor neinițiați sau, mai mult – dacă există în general astfel de oameni –, eliberându-i și pe ei din această luptă cu Dumnezeu.

Iar tu, dragă Timotei[108], trebuie să păstrezi aceste lucruri conform preasacrei prescrieri și să nu spui cele dumnezeiești, nici să le faci cunoscute celor neinițiați. Iar mie să-mi dea Dumnezeu să laud – așa cum se cuvine celor divine – numele cele multe și făcătoare de bine ale dumnezeirii celei neinvocate și fără nume[109] și să nu ia „cuvântul adevărului"[110] din gura mea.

## II

122 <1> Τὴν θεαρχικὴν ὅλην ὕπαρξιν, ὅ τι ποτέ ἐστιν, ἡ αὐτοαγαθότης ἀφορίζουσα καὶ ἐκφαίνουσα πρὸς τῶν λογίων ὕμνηται. Καὶ τί γὰρ ἄλλο μαθεῖν ἐστιν ἐκ τῆς ἱερᾶς θεολογίας, ὁπόταν φησὶ τὴν θεαρχίαν αὐτὴν ὑφηγουμένην εἰπεῖν· «Τί με ἐρωτᾷς περὶ τοῦ ἀγαθοῦ»; «Οὐδεὶς ἀγαθός, εἰ μὴ μόνος ὁ θεός».

Τοῦτο μὲν οὖν καὶ ἐν ἄλλοις ἐξετασθὲν ἡμῖν ἀποδέδεικται τὸ πάσας ἀεὶ τὰς θεοπρεπεῖς ἐπωνυμίας οὐ μερικῶς, ἀλλ' ἐπὶ τῆς ὅλης καὶ παντελοῦς καὶ ὁλοκλήρου καὶ πλήρους θεότητος ὑπὸ τῶν λογίων ὑμνεῖσθαι καὶ πάσας αὐτὰς ἀμερῶς, ἀπολύτως, ἀπαρατηρήτως, ὁλικῶς ἀπάσῃ τῇ ὁλότητι τῆς ὁλοτελοῦς καὶ πάσης θεότητος ἀνατίθεσθαι. Καὶ γοῦν, ὡς ἐν ταῖς Θεολογικαῖς ὑποτυπώσεσιν ὑπεμνήσαμεν, εἰ μὴ περὶ τῆς ὅλης θεότητος φαίη τις τοῦτο εἰρῆσθαι, βλασφημεῖ καὶ ἀποσχίζειν ἀθέσμως τολμᾷ τὴν ὑπερηνωμένην ἑνάδα.

Ῥητέον οὖν, ὡς ἐπὶ πάσης τῆς θεότητος αὐτὸ ἐκληπτέον. Καὶ γὰρ αὐτός τε ὁ ἀγαθοφυὴς ἔφη λόγος· «Ἐγὼ ἀγαθός
123 εἰμι», καί τις τῶν | θεολήπτων προφητῶν ὑμνεῖ τὸ πνεῦμα τὸ ἀγαθόν. Καὶ αὖθις τό· «Ἐγώ εἰμι ὁ ὤν» εἰ μὴ καθ' ὅλης φήσουσι τῆς θεότητος ὑμνεῖσθαι, καθ' ἓν δὲ μέρος αὐτὸ περιγράψαι βιάσαιντο, πῶς ἀκούσονται τοῦ· Τάδε λέγει «ὁ ὤν, ὃ ἦν, ὁ ἐρχόμενος, ὁ παντοκράτωρ» καί «Σὺ δὲ ὁ αὐτὸς εἶ» καί «Τὸ πνεῦμα τῆς ἀληθείας» τὸ ὄν, «ὃ παρὰ τοῦ πατρὸς ἐκπορεύεται»;

## II

1. Bunătatea în sine[111] este lăudată de Scripturi drept cea care determină și revelează ce anume este subzistența tearhică în întregime. Căci ce altceva ar trebui să înțelegem din teologia sacră atunci când spune că tearhia însăși se descrie pe sine zicând: „De ce mă întrebi despre bine?"[112], „Nimeni nu este bun, decât numai Dumnezeu"[113]?

Dar acest lucru l-am analizat și în altă parte, demonstrând că toate numirile adecvate lui Dumnezeu sunt lăudate de Scripturi nu în mod parțial, ci întotdeauna referitor la dumnezeirea întreagă, completă, intactă și deplină, și toate acestea sunt predicate despre toată întregimea dumnezeirii complete și totale, în mod indivizibil, absolut, fără excepție și în întregime. Și, într-adevăr, așa cum am amintit în *Schițele teologice*, dacă ar spune cineva că bunătatea nu se referă la întreaga dumnezeire, atunci acela blasfemiază, îndrăznind, fără cuviință, să împartă unitatea cea supra-unificată.

Să spunem așadar că bunătatea trebuie înțeleasă ca referindu-se la toată dumnezeirea. Căci însuși Cuvântul cel prin natură bun a spus: „Eu sunt bun"[114], iar unul dintre profeții inspirați de Dumnezeu laudă Duhul cel bun[115]. De asemenea, dacă ar spune unii că „Eu sunt cel ce este"[116] nu laudă întreaga dumnezeire, ci s-ar chinui să restrângă afirmația la o singură parte, atunci cum vor auzi că: acestea le spune „cel ce este și cel ce era și cel ce vine, cel atotputernic"[117] și că „Tu același ești"[118] și „Duhul adevărului", care este, „care de la Tatăl purcede"[119]?

Καὶ εἰ μὴ ὅλην εἶναί φασι τὴν ζωαρχίαν, πῶς ἀληθὴς ὁ φήσας ἱερὸς λόγος· «Ὥσπερ ὁ πατὴρ ἐγείρει τοὺς νεκροὺς καὶ ζωοποιεῖ, οὕτως καὶ ὁ υἱός, οὓς θέλει, ζωοποιεῖ» καὶ ὅτι «Τὸ πνεῦμά ἐστι τὸ ζωοποιοῦν»; Ὅτι δὲ καὶ τὴν κυρείαν ἔχει τῶν ὅλων ἡ ὅλη θεότης, περὶ μὲν τῆς θεογόνου θεότητος ἢ τῆς υἱικῆς οὐδὲ εἰπεῖν ἔστιν, ὡς οἶμαι, ποσαχῆ τῆς θεολογίας ἐπὶ πατρὸς καὶ υἱοῦ διαθρυλεῖται τὸ «κύριος». Ἀλλὰ καὶ «κύριος τὸ πνεῦμά ἐστιν».

Καὶ τὸ καλὸν δὲ καὶ τὸ σοφὸν ἐπὶ τῆς ὅλης θεότητος ὑμνεῖται, καὶ τὸ φῶς καὶ τὸ θεοποιὸν καὶ τὸ αἴτιον καὶ πάντα, ὅσα τῆς ὅλης θεαρχίας ἐστίν, εἰς πᾶσαν ἀνάγει τὰ λόγια τὴν θεαρχικὴν ὑμνῳδίαν περιληπτικῶς μέν, ὡς ὅταν
124 λέγει· «Τὰ πάντα ἐκ τοῦ θεοῦ», διεξοδικῶς δέ, ὡς ὅταν | φαίη· «Τὰ πάντα δι' αὐτοῦ καὶ εἰς αὐτὸν ἔκτισται» καί «Τὰ πάντα ἐν αὐτῷ συνέστηκε» καί «Ἐξαποστελεῖς τὸ πνεῦμά σου, καὶ κτισθήσονται». Καὶ ἵνα συλλήβδην φαίη τις, αὐτὸς ὁ θεαρχικὸς ἔφη λόγος· «Ἐγὼ καὶ ὁ πατὴρ ἕν ἐσμεν» καὶ «Πάντα, ὅσα ἔχει ὁ πατήρ, ἐμά ἐστι» καὶ «Πάντα τὰ ἐμὰ σά ἐστι καὶ τὰ σὰ ἐμά».

Καὶ αὖθις, ὅσα ἐστὶ τοῦ πατρὸς καὶ αὐτοῦ, τῷ θεαρχικῷ πνεύματι κοινωνικῶς καὶ ἡνωμένως ἀνατίθησι τὰς θεουργίας, τὸ σέβας, τὴν πηγαίαν καὶ ἀνέκλειπτον αἰτίαν καὶ διανομὴν τῶν ἀγαθοπρεπῶν δώρων. Καὶ οὐδένα τῶν ἐν τοῖς θείοις λογίοις ἀδιαστρόφοις ἐννοίαις ἐντεθραμμένων οἶμαι πρὸς τοῦτο ἀντερεῖν, ὅτι τὰ θεοπρεπῆ πάντα τῇ ὅλῃ θεαρχίᾳ πρόσεστι κατὰ τὸν θεοτελῆ λόγον.

Τούτων οὖν ἡμῖν βραχέως μὲν ἐν τούτοις καὶ μερικῶς, ἐν ἄλλοις δὲ ἱκανῶς ἐκ τῶν λογίων ἀποδεδειγμένων τε καὶ διωρισμένων ὁποίαν ἀναπτύξαι θεωνυμίαν ὁλικὴν ἐγχειρήσομεν ἐπὶ τῆς ὅλης αὐτὴν θεότητος ἐκληπτέον.



Iar dacă ar spune că nu întreaga dumnezeire este principiu al vieții, atunci cum este adevărat cuvântul sacru care spune că: „Așa cum Tatăl îi ridică pe cei morți și îi face vii, tot așa și Fiul face viu pe cine vrea”[120] și că „Duhul este făcător de viață”[121]? Cât despre faptul că întreaga dumnezeire deține domnirea[122] asupra tuturor, cred că nici nu se poate spune – referitor la dumnezeirea născătoare de Dumnezeu sau la cea filială – de câte ori teologia vehiculează numele de „domn”, atât pentru Tatăl, cât și pentru Fiul[123]. Însă și „Duhul este domn”[124].

Și numele „frumos” și „înțelept” laudă întreaga dumnezeire, iar „lumină”, „îndumnezeitor” și „cauză”, precum și toate acelea ce aparțin întregii tearhii sunt utilizate de Scripturi în întreaga cântare de laudă tearhică, fie în mod succint, ca atunci când spune că „Toate sunt de la Dumnezeu”[125], fie în mod detaliat, ca atunci când spune că „Toate sunt zidite prin el și în el”[126] și „Toate coexistă în el”[127] și „Trimite-vei duhul tău și se vor zidi”[128]. Pe scurt, însuși Cuvântul tearhic a spus: „Eu și Tatăl suntem unul”[129] și „Toate câte are Tatăl sunt ale mele”[130] și „Toate ale mele sunt ale tale și ale tale sunt ale mele”[131].

Și iarăși, pe cele ce aparțin Tatălui și lui însuși, Cuvântul le atribuie și Duhului tearhic, în mod comun și unificat: anume lucrările dumnezeiești, venerația, cauza izvorâtoare și neîntreruptă, precum și împărțirea darurilor adecvate binelui. De aceea, cred că nimeni dintre cei hrăniți cu conceptele nepervertite ale Scripturilor dumnezeiești nu va contesta faptul că toate cele adecvate lui Dumnezeu aparțin întregii tearhii, conform desăvârșitului cuvânt dumnezeiesc.

Odată ce am demonstrat și am stabilit acestea, pornind de la Scripturi – aici pe scurt și în mod parțial, iar în altă parte mai pe larg[132] –, orice numire dumnezeiască pe care vom încerca să o explicăm va trebui înțeleasă ca referindu-se la întreaga dumnezeire.

<2> Εἰ δέ τις φαίη σύγχυσιν ἡμᾶς ἐν τούτῳ κατὰ τῆς θεοπρεποῦς διαιρέσεως εἰσάγειν, τὸν τοιόνδε λόγον ἡμεῖς οὐδὲ αὐτὸν οἰόμεθα πείθειν ἱκανόν, ὡς ἔστιν ἀληθές. Εἰ μὲν
125 γάρ ἐστί τις ὅλως ὁ τοῖς λογίοις | ἀντανιστάμενος, πόρρω που πάντως ἔσται καὶ τῆς καθ' ἡμᾶς φιλοσοφίας, καὶ εἰ μὴ τῆς ἐκ τῶν λογίων αὐτῷ θεοσοφίας μέλει, πῶς ἂν ἡμῖν μελήσῃ τῆς ἐπὶ τὴν θεολογικὴν ἐπιστήμην αὐτοῦ χειραγωγίας; Εἰ δὲ εἰς τὴν τῶν λογίων ἀλήθειαν ἀποσκοπεῖ, τούτῳ καὶ ἡμεῖς κανόνι καὶ φωτὶ χρώμενοι πρὸς τὴν ἀπολογίαν, ὡς οἷοί τέ ἐσμεν, ἀκλινῶς βαδιούμεθα φάσκοντες, ὡς ἡ θεολογία τὰ μὲν ἡνωμένως παραδίδωσι, τὰ δὲ διακεκριμένως, καὶ οὔτε τὰ ἡνωμένα διαιρεῖν θεμιτὸν οὔτε τὰ διακεκριμένα συγχεῖν, ἀλλ' ἑπομένους αὐτῇ κατὰ δύναμιν ἐπὶ τὰς θείας μαρμαρυγὰς ἀνανεύειν. Καὶ γὰρ ἐκεῖθεν τὰς θείας ἐκφαντορίας παραλαβόντες ὥσπέρ τινα κανόνα κάλλιστον ἀληθείας τὰ ἐκεῖ κείμενα φρουρεῖν ἐν ἑαυτοῖς ἀπλήθυντα καὶ ἀμείωτα καὶ ἀπαράτρεπτα σπεύδομεν ἐν τῇ φρουρᾷ τῶν λογίων φρουρούμενοι καὶ πρὸς αὐτῶν εἰς τὸ φρουροῦντας αὐτὰ φρουρεῖσθαι δυναμούμενοι.

<3> Τὰ μὲν οὖν ἡνωμένα τῆς ὅλης θεότητός ἐστιν, ὡς ἐν ταῖς Θεολογικαῖς ὑποτυπώσεσι διὰ πλειόνων ἐκ τῶν λογίων ἀπεδείξαμεν, τὸ ὑπεράγαθον, τὸ ὑπέρθεον, τὸ ὑπερούσιον, τὸ ὑπέρζωον, τὸ ὑπέρσοφον καὶ ὅσα τῆς ὑπεροχικῆς ἐστιν ἀφαιρέσεως, μεθ' ὧν καὶ τὰ αἰτιολογικὰ πάντα, τὸ ἀγαθόν, τὸ καλόν, τὸ ὄν, τὸ ζωογόνον, τὸ σοφὸν καὶ ὅσα ἐκ τῶν ἀγαθοπρεπῶν αὐτῆς δωρεῶν ἡ πάντων ἀγαθῶν αἰτία κατονομάζεται.

Τὰ δὲ διακεκριμένα τὸ πατρὸς ὑπερούσιον ὄνομα καὶ χρῆμα καὶ υἱοῦ καὶ πνεύματος οὐδεμιᾶς ἐν τούτοις ἀντιστροφῆς ἢ ὅλως κοινότητος ἐπεισαγομένης. Ἔστι δὲ
126 αὖθις πρὸς τούτῳ διακεκριμένον ἡ καθ' ἡμᾶς Ἰησοῦ |



2. Dacă ar spune cineva că aici introducem o confuzie între distincțiile ce se cuvin lui Dumnezeu[133], credem că nici măcar acela nu ar fi în stare să creadă că un astfel de argument este adevărat. Căci, dacă este vorba de cineva care se împotrivește în general Scripturilor, atunci acesta va fi cu totul departe și de filozofia noastră, iar dacă nu îl preocupă dumnezeiasca înțelepciune[134] din Scripturi, atunci cum să ne preocupăm noi de călăuzirea lui în știința teologică? În schimb, dacă el are privirea îndreptată spre adevărul Scripturilor, atunci tocmai de această regulă și lumină ne vom folosi și noi pentru a veni în apărarea noastră, atât cât suntem în stare, spunând că teologia transmite unele numiri în mod unificat, iar pe altele în mod distinct și că nu este permis să distingem pe cele unificate, nici să confundăm pe cele distincte, ci trebuie să ne ridicăm privirea înspre dumnezeieștile sclipiri[135], mergând pe cât posibil pe urmele teologiei. Căci, primind de acolo revelațiile dumnezeiești ca pe o frumoasă regulă a adevărului, ne străduim să păzim pe cele de acolo neînmulțite, neîmpuținate și neschimbate în ele însele, fiind astfel păziți în paza Scripturilor și întăriți de ele pentru a ne păzi drept păzitori ai lor.

3. După cum am arătat în *Schițele teologice*, prin mai multe texte din Scripturi, numirile unificate pentru întreaga dumnezeire sunt: supra-bun[136], supra-dumnezeiesc, supra-ființial, supra-vital, supra-înțelept și toate cele ce țin de suprimarea prin excelență[137], la care se adaugă și toate cele cu sens cauzal: cel bun, cel frumos, cel ce este, cel producător de viață, cel înțelept și cele ce numesc cauza tuturor celor bune, pornind de la darurile ei cele adecvate binelui.

În schimb, sunt distincte numele și realitatea supra-ființială a Tatălui, a Fiului și a Duhului, între care nu intervine absolut nici o reciprocitate și nici o comuniune. În afară de aceasta, mai este distinctă subzistența completă și

παντελὴς καὶ ἀναλλοίωτος ὕπαρξις καὶ ὅσα τῆς κατ' αὐτὴν ἐστι φιλανθρωπίας οὐσιώδη μυστήρια.

<4> Χρὴ δέ, ὡς οἶμαι, μᾶλλον ἀναλαβόντας ἡμᾶς τὸν παντελῆ τῆς θείας ἑνώσεώς τε καὶ διακρίσεως ἐκθέσθαι τρόπον, ὅπως ἂν ἡμῖν εὐσύνοπτος ὁ πᾶς ἐγγένηται λόγος τὸ μὲν ποικίλον ἅπαν καὶ ἀσαφὲς ἀπαναινόμενος, εὐδιακρίτως δὲ καὶ σαφῶς καὶ εὐτάκτως τὰ οἰκεῖα κατὰ δύναμιν ὁροθετῶν. Καλοῦσι γάρ, ὅπερ καὶ ἐν ἑτέροις ἔφην, οἱ τῆς καθ' ἡμᾶς θεολογικῆς παραδόσεως ἱερομύσται τὰς μὲν ἑνώσεις τὰς θείας τὰς τῆς ὑπεραρρήτου καὶ ὑπεραγνώστου μονιμότητος κρυφίας καὶ ἀνεκφοιτήτους ὑπεριδρύσεις, τὰς διακρίσεις δὲ τὰς ἀγαθοπρεπεῖς τῆς θεαρχίας προόδους τε καὶ ἐκφάνσεις. Καί φασι τοῖς ἱεροῖς λογίοις ἑπόμενοι καὶ τῆς εἰρημένης ἑνώσεως ἴδια καὶ αὖθις τῆς διακρίσεως εἶναί τινας ἰδικὰς καὶ ἑνώσεις καὶ διακρίσεις.

Οἷον ἐπὶ τῆς ἑνώσεως τῆς θείας ἤτοι τῆς ὑπερουσιότητος ἡνωμένον μέν ἐστι τῇ ἑναρχικῇ τριάδι καὶ κοινὸν ἡ ὑπερούσιος ὕπαρξις, ἡ ὑπέρθεος θεότης, ἡ ὑπεράγαθος ἀγαθότης, ἡ πάντων ἐπέκεινα τῆς ἐπέκεινα πάντων ὅλης ἰδιότητος ταὐτότης, ἡ ὑπὲρ ἑναρχίαν ἑνότης, τὸ ἄφθεγκτον,
127 τὸ | πολύφωνον, ἡ ἀγνωσία, τὸ παννόητον, ἡ πάντων θέσις, ἡ πάντων ἀφαίρεσις, τὸ ὑπὲρ πᾶσαν καὶ θέσιν καὶ ἀφαίρεσιν, ἡ ἐν ἀλλήλαις, εἰ οὕτω χρὴ φάναι, τῶν ἑναρχικῶν ὑποστάσεων μονὴ καὶ ἵδρυσις ὁλικῶς ὑπερηνωμένη καὶ οὐδενὶ μέρει συγκεχυμένη, καθάπερ φῶτα λαμπτήρων, ἵνα αἰσθητοῖς καὶ οἰκείοις χρήσωμαι παραδείγμασιν, ὄντα ἐν οἴκῳ ἑνὶ καὶ ὅλα ἐν ἀλλήλοις ὅλοις ἐστὶ καὶ ἀκριβῆ τὴν ἀπ' ἀλλήλων ἰδικῶς ὑφισταμένην ἔχει διάκρισιν ἡνωμένα τῇ διακρίσει καὶ τῇ ἑνώσει διακεκριμένα. Καὶ γοῦν ὁρῶμεν ἐν οἴκῳ πολλῶν ἐνόντων λαμπτήρων πρὸς ἕν τι φῶς ἑνούμενα τὰ πάντων φῶτα καὶ μίαν αἴγλην ἀδιάκριτον ἀναλάμποντα, καὶ οὐκ ἄν τις, ὡς οἶμαι, δύναιτο τοῦδε τοῦ λαμπτῆρος τὸ



neschimbată a lui Iisus conform naturii noastre, precum și misterele ființiale ale iubirii de oameni ce ține de această subzistență.

4. Totuși, cred că trebuie să ne angajăm să expunem maniera completă a unirii și a distincției dumnezeiești, pentru ca întregul nostru discurs să devină ușor de înțeles, dând la o parte tot ce este ambiguu și neclar, iar pe cele caracteristice stabilindu-le în mod distinct, clar și bine ordonat, pe cât posibil. Căci, așa cum am spus și în altă parte, inițiatorii în cele sacre ale tradiției noastre teologice numesc „uniri dumnezeiești" acele supra-așezări ascunse și inseparabile ale stabilității[138] celei supra-indicibile și supra-incognoscibile; și numesc „distincții" procesiunile și manifestările tearhiei, cele adecvate binelui. Urmând Scripturile sacre, ei spun că pentru unirea amintită există niște uniri și distincții proprii, așa cum există niște uniri și distincții specifice distincției.

Astfel, de pildă, în privința unirii dumnezeiești a supra-ființialității, treimii uni-arhice îi sunt unificate și comune subzistența supra-ființială, dumnezeirea supra-dumnezeiască, bunătatea supra-bună, identitatea de dincolo de toate a întregii naturi particulare de dincolo de toate, unimea mai presus de uni-arhie[139], negrăitul, mult-spusul, necunoașterea, preainteligibilul, atribuirea tuturor, suprimarea tuturor, a fi mai presus de orice atribuire și suprimare, rămânerea[140] și așezarea[141] ipostasurilor uni-arhice unul în celălalt – dacă trebuie să spunem așa –, rămânere deplin supra-unificată și neconfundată în nici o parte, așa cum sunt luminile lămpilor dintr-o aceeași casă – pentru a folosi niște exemple sensibile și familiare –; căci fiecare lumină este în întregime în întregul celorlalte, dar fiecare are realitatea sa proprie și distincția sa precisă față de celelalte, astfel încât sunt unificate în distincție și distincte în unire. Și într-adevăr, atunci când sunt mai multe lămpi în casă, vedem că luminile tuturor se unesc într-o singură lumină și luminează într-o

φῶς ἀπὸ τῶν ἄλλων ἐκ τοῦ πάντα τὰ φῶτα περιέχοντος ἀέρος διακρῖναι καὶ ἰδεῖν ἄνευ θατέρου θάτερον ὅλων ἐν ὅλοις ἀμιγῶς συγκεκραμένων.

Ἀλλὰ καὶ εἰ τὸν ἕνα τις τῶν πυρσῶν ὑπεξαγάγοι τοῦ δωματίου, συνεξελεύσεται καὶ τὸ οἰκεῖον ἅπαν φῶς οὐδέν τι τῶν ἑτέρων φώτων ἐν ἑαυτῷ συνεπισπώμενον ἢ τοῦ ἑαυτοῦ τοῖς ἑτέροις καταλεῖπον. Ἦν γὰρ αὐτῶν, ὅπερ ἔφην,
128 ἡ ὅλων πρὸς ὅλα παντελὴς ἕνωσις ἀμιγὴς καθόλου | καὶ οὐδενὶ μέρει συμπεφυρμένη καὶ ταῦτα ὄντως ἐν σώματι τῷ ἀέρι καὶ ἐξ ἐνύλου τοῦ πυρὸς ἠρτημένου τοῦ φωτός.

Ὅπου γε τὴν ὑπερούσιον ἕνωσιν ὑπεριδρῦσθαί φαμεν οὐ τῶν ἐν σώμασι μόνων ἑνώσεων, ἀλλὰ καὶ τῶν ἐν ψυχαῖς αὐταῖς καὶ ἐν αὐτοῖς νόοις, ἃς ἔχουσιν ἀμιγῶς καὶ ὑπερκοσμίως δι' ὅλων ὅλα τὰ θεοειδῆ καὶ ὑπερουράνια φῶτα κατὰ μέθεξιν ἀνάλογον τοῖς μετέχουσι τῆς πάντων ὑπερηρμένης ἑνώσεως.

<5> Ἔστι δὲ καὶ διάκρισις ἐν ταῖς ὑπερουσίοις θεολογίαις, οὐχ ἣν ἔφην μόνον, ὅτι κατ' αὐτὴν τὴν ἕνωσιν ἀμιγῶς ἵδρυται καὶ ἀσυγχύτως ἑκάστη τῶν ἐναρχικῶν ὑποστάσεων, ἀλλ' ὅτι καὶ τὰ τῆς ὑπερουσίου θεογονίας οὐκ ἀντιστρέφει πρὸς ἄλληλα. Μόνη δὲ πηγὴ τῆς ὑπερουσίου θεότητος ὁ πατὴρ οὐκ ὄντος υἱοῦ τοῦ πατρὸς οὐδὲ πατρὸς τοῦ υἱοῦ, φυλαττόντων δὲ τὰ οἰκεῖα τῶν ὕμνων εὐαγῶς ἑκάστῃ τῶν θεαρχικῶν ὑποστάσεων.

Αὗται μὲν αἱ κατὰ τὴν ἄφθεγκτον ἕνωσίν τε καὶ ὕπαρξιν ἑνώσεις τε καὶ διακρίσεις. Εἰ δὲ καὶ θεία διάκρισίς ἐστιν ἡ ἀγαθοπρεπὴς πρόοδος τῆς ἑνώσεως τῆς θείας ὑπερηνωμένως ἑαυτὴν ἀγαθότητι πληθυούσης τε καὶ πολλαπλασιαζούσης,
129 ἡνωμέναι μέν εἰσι κατὰ τὴν θείαν διάκρισιν αἱ | ἄσχετοι μεταδόσεις, αἱ οὐσιώσεις, αἱ ζωώσεις, αἱ σοφοποιήσεις, αἱ ἄλλαι δωρεαὶ τῆς πάντων αἰτίας ἀγαθότητος, καθ' ἃς ἐκ



singură splendoare nedespărțită; și nu cred că ar putea cineva să distingă lumina acestei lămpi de cea a celorlalte, din aerul care cuprinde toate luminile, și să vadă pe una fără cealaltă, de vreme ce toate sunt îmbinate în toate, în mod neamestecat.

Însă, dacă ar scoate cineva una dintre făclii afară din cameră, aceasta își ia cu sine întreaga lumină proprie, dar nu păstrează nimic din celelalte lumini, nici nu lasă celorlalte ceva din lumina sa. Căci, așa cum am spus, unirea lor completă, a tuturor cu toate, era în întregime neamestecată și neconfundată în nici o parte, iar aceasta se petrece cu adevărat într-un corp – anume în aer – și depinzând de lumina materială a focului.

Dar atunci spunem că unirea cea supra-ființială este așezată nu doar deasupra unirilor din corpuri, ci chiar mai presus de unirile din sufletele însele, precum și de unirile din intelectele însele, uniri ale căror lumini deiforme și supra-cerești sunt toate în toate, în mod neamestecat și supra-lumesc, într-o participare pe măsura celor ce participă la unirea ce trece dincolo de toate[142].

5. Există însă și distincție în teologiile supra-ființiale: nu doar aceea pe care am amintit-o – anume că fiecare dintre ipostasurile uni-arhice este așezat în unirea însăși, în mod neamestecat și neconfundat –, ci și faptul că cele ce țin de dumnezeiasca naștere supra-ființială nu se pot schimba între ele. Astfel, Tatăl este singura sursă a dumnezeirii supra-ființiale – Tatăl nefiind Fiu, nici Fiul Tată –, iar laudele ipostasurilor tearhice păstrează în mod nepătat cele proprii fiecărui ipostas.

Acestea sunt unirile și distincțiile din unirea și subzistența cea negrăită. Dar, deși procesiunea unirii dumnezeiești – procesiune adecvată binelui și care se plurifică și se multiplică pe sine în mod supra-unificat, prin bunătate – este o distincție dumnezeiască, totuși, în distincția dumnezeiască sunt unificate transmiterile, înființările, vivificările[143] și

τῶν μετοχῶν καὶ τῶν μετεχόντων ὑμνεῖται τὰ ἀμεθέκτως μετεχόμενα.

Καὶ τοῦτο κοινὸν καὶ ἡνωμένον καὶ ἕν ἐστι τῇ ὅλῃ θεότητι τὸ πᾶσαν αὐτὴν ὅλην ὑφ’ ἑκάστου τῶν μετεχόντων μετέχεσθαι καὶ ὑπ’ οὐδενὸς πάλιν οὐδενὶ μέρει καθάπερ σημεῖον ἐν μέσῳ κύκλου πρὸς πασῶν τῶν ἐν τῷ κύκλῳ περικειμένων εὐθειῶν, καὶ ὥσπερ σφραγῖδος ἐκτυπώματα πολλὰ μετέχει τῆς ἀρχετύπου σφραγῖδος καὶ ἐν ἑκάστῳ τῶν ἐκτυπωμάτων ὅλης καὶ ταὐτῆς οὔσης καὶ ἐν οὐδενὶ κατ’ οὐδὲν μέρος. Ὑπέρκειται δὲ καὶ τούτων ἡ τῆς παναιτίου θεότητος ἀμεθεξία τῷ μήτε ἐπαφὴν αὐτῆς εἶναι μήτε ἄλλην τινὰ πρὸς τὰ μετέχοντα συμμιγῆ κοινωνίαν.

<6> Καίτοι φαίη τις· Οὐκ ἔστιν ἡ σφραγὶς ἐν ὅλοις τοῖς ἐκμαγείοις ὅλη καὶ ταὐτή. Τούτου δὲ οὐχ ἡ σφραγὶς αἰτία, πᾶσαν γὰρ ἑαυτὴν ἐκείνη καὶ ταὐτὴν καὶ ἑκάστῳ ἐπιδίδωσιν, ἡ δὲ τῶν μετεχόντων διαφορότης ἀνόμοια ποιεῖ τὰ ἀπομόργματα τῆς μιᾶς καὶ ὅλης καὶ ταὐτῆς ἀρχετυπίας. Οἷον, εἰ μὲν ἁπαλὰ καὶ εὐτύπωτα ᾖ καὶ λεῖα καὶ εὐχάρακτα
130 καὶ μήτε | ἀντίτυπα καὶ σκληρὰ μήτε εὐδιάχυτα καὶ ἀσύστατα, καθαρὸν ἕξει καὶ σαφῆ καὶ ἐναπομένοντα τὸν τύπον. Εἰ δέ τι τῆς εἰρημένης ἐπιτηδειότητος ἐλλείποι, τοῦτο αἴτιον ἔσται τοῦ ἀμεθέκτου καὶ τοῦ ἀσαφοῦς καὶ τῶν ἄλλων, ὅσα ἀνεπιτηδειότητι μετοχῆς γίνεται.

Διακέκριται δὲ τῆς ἀγαθοπρεποῦς εἰς ἡμᾶς θεουργίας τὸ καθ’ ἡμᾶς ἐξ ἡμῶν ὁλικῶς καὶ ἀληθῶς οὐσιωθῆναι τὸν ὑπερούσιον λόγον καὶ δρᾶσαι καὶ παθεῖν, ὅσα τῆς ἀνθρωπικῆς αὐτοῦ θεουργίας ἐστὶν ἔκκριτα καὶ ἐξαίρετα. Τούτοις γὰρ ὁ πατὴρ καὶ τὸ πνεῦμα κατ’ οὐδένα κεκοινώνηκε λόγον, εἰ μή πού τις φαίη κατὰ τὴν ἀγαθοπρεπῆ καὶ φιλάνθρωπον ὁμοβουλίαν καὶ κατὰ πᾶσαν τὴν ὑπερκειμένην καὶ ἄρρητον θεουργίαν, ἣν ἔδρακε καθ’ ἡμᾶς γεγονὼς ὁ ἀναλλοίωτος, ᾗ θεὸς καὶ θεοῦ λόγος. Οὕτω καὶ ἡμεῖς τὰ



înțelepțirile[144] cele nerelative, precum și celelalte daruri ale bunătății ce este cauza tuturor, daruri prin care – pornind de la participări și de la cele ce participă – sunt lăudate cele participate în mod imparticipabil.

Iar acest lucru este comun, unificat și unu pentru întreaga dumnezeire: anume faptul că fiecare dintre participanți participă la toată dumnezeirea întreagă și nici unul nu participă doar la o parte anume, așa cum razele dispuse de jur împrejur în cerc participă la punctul din centrul cercului[145] și așa cum multe amprente ale unei peceți participă la pecetea-model[146], iar modelul este în întregime în fiecare dintre amprente și în nici unul nu este doar în mod parțial. Dar imparticipabilitatea dumnezeirii atotcauzatoare stă mai presus chiar și de acestea, deoarece nu există nici un contact cu ea și nici vreo altă comuniune care să se amestece cu cele participante[147].

6. Însă cineva ar putea spune că pecetea nu este întreagă și aceeași în toate imprimările sale. Totuși, cauza acestui lucru nu este pecetea însăși – căci ea se oferă fiecăruia întreagă și aceeași –, ci diferența dintre cele ce participă face ca imprimările aceluiași model, unic și întreg, să fie neasemenea. De pildă, dacă ar fi moi și ușor de amprentat, netede și ușor inscriptibile, iar nu rigide și tari, nici elastice sau nerezistente, atunci ar primi amprentarea corectă, clară și persistentă[148]. Însă, dacă lipsește ceva din aptitudinea despre care vorbeam, atunci tocmai această lipsă va fi responsabilă pentru neparticipare, pentru neclaritate și pentru celelalte care decurg dintr-o participare neadecvată.

Apoi, este distinct faptul că, în lucrarea divină pentru noi, cea adecvată binelui, cuvântul supra-ființial a luat ființa noastră din noi[149], în mod deplin și adevărat, și a făcut și a suferit toate cele remarcabile și singulare ale lucrării lui divino-umane. Căci, la acestea, Tatăl și Duhul nu au luat parte în nici un fel, decât poate – s-ar putea spune – prin comuna voință adecvată binelui și iubitoare de oameni, precum și prin toată lucrarea divină superioară și indicibilă,

θεῖα καὶ ἑνοῦν τῷ λόγῳ καὶ διακρίνειν σπεύδομεν, ὡς αὐτὰ τὰ θεῖα καὶ ἥνωται καὶ διακέκριται.

<7> Ἀλλὰ τούτων μὲν τῶν ἑνώσεών τε καὶ διακρίσεων, ὅσας ἐν τοῖς λογίοις θεοπρεπεῖς αἰτίας εὑρήκαμεν, ἐν ταῖς
131 Θεολογικαῖς ὑποτυπώσεσιν | ἰδίᾳ περὶ ἑκάστου διαλαβόντες, ὡς ἐφικτόν, ἐξεθέμεθα, τὰ μὲν ἀνελίξαντες τῷ ἀληθεῖ λόγῳ καὶ ἀναπτύξαντες καὶ τὸν ἱερὸν καὶ ἀνεπιθόλωτον νοῦν ἐπὶ τὰ φανὰ τῶν λογίων θεάματα προσαγαγόντες, τοῖς δὲ ὡς μυστικοῖς κατὰ τὴν θείαν παράδοσιν ὑπὲρ νοερὰν ἐνέργειαν ἑνωθέντες.

Πάντα γὰρ τὰ θεῖα, καὶ ὅσα ἡμῖν ἐκπέφανται, ταῖς μετοχαῖς μόναις γινώσκεται. Αὐτὰ δέ, ὁποῖά ποτε ἔστι κατὰ τὴν οἰκείαν ἀρχὴν καὶ ἵδρυσιν, ὑπὲρ νοῦν ἔστι καὶ πᾶσαν οὐσίαν καὶ γνῶσιν. Οἷον, εἰ τὴν ὑπερούσιον κρυφιότητα θεὸν ἢ ζωὴν ἢ οὐσίαν ἢ φῶς ἢ λόγον ὀνομάσαιμεν, οὐδὲν ἕτερον νοοῦμεν ἢ τὰς εἰς ἡμᾶς ἐξ αὐτῆς προαγομένας δυνάμεις ἐκθεωτικὰς ἢ οὐσιοποιοὺς ἢ ζωογόνους ἢ σοφοδώρους. Αὐτῇ δὲ κατὰ τὴν πασῶν τῶν νοερῶν ἐνεργειῶν ἀπόλυσιν ἐπιβάλλομεν οὐδεμίαν ὁρῶντες θέωσιν ἢ ζωὴν ἢ οὐσίαν, ἥτις ἀκριβῶς ἐμφερής ἐστι τῇ πάντων ἐξῃρημένῃ κατὰ πᾶσαν ὑπεροχὴν αἰτίᾳ. |
132 Πάλιν, ὅτι μέν ἐστι πηγαία θεότης ὁ πατήρ, ὁ δὲ υἱὸς καὶ τὸ πνεῦμα τῆς θεογόνου θεότητος, εἰ οὕτω χρὴ φάναι, βλαστοὶ θεόφυτοι καὶ οἷον ἄνθη καὶ ὑπερούσια φῶτα, πρὸς τῶν ἱερῶν λογίων παρειλήφαμεν. Ὅπως δὲ ταῦτά ἐστιν, οὔτε εἰπεῖν οὔτε ἐννοῆσαι δυνατόν.

<8> Ἀλλ' ἄχρι τούτου πᾶσα τῆς καθ' ἡμᾶς νοερᾶς ἐνεργείας ἡ δύναμις, ὅτι πᾶσα θεία πατριὰ καὶ υἱότης ἐκ τῆς πάντων ἐξῃρημένης πατριαρχίας καὶ υἱαρχίας δεδώρηται καὶ ἡμῖν καὶ ταῖς ὑπερουρανίαις δυνάμεσιν, ἐξ ἧς καὶ θεοὶ καὶ θεῶν υἱοὶ καὶ θεῶν πατέρες οἱ θεοειδεῖς γίγνονται καὶ ὀνομάζονται νόες πνευματικῶς δηλαδὴ τῆς τοιᾶσδε



pe care a văzut-o cel neschimbător devenit ca noi, el cel cu adevărat Dumnezeu și cuvânt al lui Dumnezeu[150]. Tot așa și noi ne străduim să unim cele dumnezeiești prin cuvânt, dar și să le distingem, așa cum înseși cele divine sunt unificate și distincte.

7. În *Schițele teologice* am expus, pe cât posibil, cauzele acestor uniri și distincții pe care le-am descoperit în Scripturi, așa cum se cuvine lui Dumnezeu, arătând ce este propriu fiecăreia: pe cele din urmă expunându-le și explicându-le conform sensului adevărat, apropiind intelectul sacru și netulburat de priveliștile strălucitoare ale Scripturilor, iar cu primele – care sunt mistice – unindu-ne mai presus de activitatea intelectivă, conform tradiției dumnezeiești.

Căci toate cele dumnezeiești – chiar și cele revelate nouă – sunt cunoscute numai prin participații. Dar ele însele, așa cum sunt ele conform principiului și așezării lor proprii, sunt mai presus de intelect și de întreaga ființă și cunoaștere[151]. De pildă, dacă numim ascunderea cea supra-ființială Dumnezeu, sau viață, sau ființă, sau lumină, sau cuvânt, prin acestea nu gândim nimic altceva decât puterile ce vin de la ea spre noi, care sunt îndumnezeitoare, sau dătătoare de ființă, sau producătoare de viață, sau dăruitoare de înțelepciune. În schimb, pe ea o intuim prin detașarea de toate activitățile intelective – nevăzând nici o îndumnezeire, viață sau ființă –, detașare întru totul similară cauzei ce transcende toate, prin totala sa pre-eminență.

De asemenea, aflăm din sacrele Scripturi că Tatăl este dumnezeirea-sursă[152]; în schimb, în raport cu dumnezeirea născătoare de Dumnezeu, Fiul și Duhul sunt – dacă trebuie să spunem așa – vlăstare crescute din Dumnezeu[153], ca niște flori[154] și lumini supra-ființiale. Dar cum anume sunt acestea nu este cu putință nici a spune, nici a gândi.

8. Căci toată puterea activității noastre intelective ajunge doar până la faptul că orice paternitate și filiație dumnezeiască este dăruită – atât nouă, cât și puterilor supra-cerești – de

πατρότητος καὶ υἱότητος ἐκτελουμένης, τοῦτ' ἔστιν ἀσωμάτως, ἀΰλως, νοητῶς, τοῦ θεαρχικοῦ πνεύματος ὑπὲρ πᾶσαν νοητὴν ἀϋλίαν καὶ θέωσιν ὑπεριδρυμένου καὶ τοῦ πατρὸς καὶ τοῦ υἱοῦ πάσης πατριᾶς καὶ υἱότητος θείας ὑπεροχικῶς ἐξῃρημένων.

Οὐδὲ γὰρ ἔστιν ἀκριβὴς ἐμφέρεια τοῖς αἰτιατοῖς καὶ τοῖς αἰτίοις, ἀλλ' ἔχει μὲν τὰ αἰτιατὰ τὰς τῶν αἰτίων ἐνδεχομένας εἰκόνας, αὐτὰ δὲ τὰ αἴτια τῶν αἰτιατῶν ἐξῄρηται καὶ ὑπερίδρυται κατὰ τὸν τῆς οἰκείας ἀρχῆς λόγον. Καὶ ἵνα τοῖς καθ' ἡμᾶς χρήσωμαι παραδείγμασιν, ἡδοναὶ καὶ λῦπαι λέγονται ποιητικαὶ τοῦ ἥδεσθαι καὶ λυπεῖσθαι, αὐταὶ δὲ οὔτε ἥδονται οὔτε λυποῦνται. Καὶ τὸ πῦρ θερμαῖνον καὶ
133 καῖον οὐ λέγεται | καίεσθαι καὶ θερμαίνεσθαι. Καὶ ζῆν εἴ τις φαίη τὴν αὐτοζωὴν ἢ φωτίζεσθαι τὸ αὐτοφῶς, οὐκ ὀρθῶς ἐρεῖ κατὰ τὸν ἐμὸν λόγον, εἰ μή που καθ' ἕτερον ταῦτα εἴποι τρόπον, ὅτι περισσῶς καὶ οὐσιωδῶς προένεστι τὰ τῶν αἰτιατῶν τοῖς αἰτίοις.

<9> Ἀλλὰ καὶ τὸ πάσης θεολογίας ἐκφανέστατον ἡ καθ' ἡμᾶς Ἰησοῦ θεοπλαστία καὶ ἄρρητός ἐστι λόγῳ παντὶ καὶ ἄγνωστος νῷ παντὶ καὶ αὐτῷ τῷ πρωτίστῳ τῶν πρεσβυτάτων ἀγγέλων. Καὶ τὸ μὲν ἀνδρικῶς αὐτὸν οὐσιωθῆναι μυστικῶς παρειλήφαμεν, ἀγνοοῦμεν δέ, ὅπως ἐκ παρθενικῶν αἱμάτων ἑτέρῳ παρὰ τὴν φύσιν θεσμῷ διεπλάττετο καὶ ὅπως ἀβρόχοις ποσὶ σωματικὸν ὄγκον ἔχουσι καὶ ὕλης βάρος ἐπεπόρευτο τὴν ὑγρὰν καὶ ἄστατον οὐσίαν καὶ τὰ ἄλλα, ὅσα τῆς ὑπερφυοῦς ἐστιν Ἰησοῦ φυσιολογίας.

Ταῦτα δὲ ἡμῖν τε ἐν ἄλλοις ἱκανῶς εἴρηται καὶ τῷ κλεινῷ καθηγεμόνι κατὰ τὰς Θεολογικὰς αὐτοῦ στοιχειώσεις ὕμνηται λίαν ὑπερφυῶς, ἅπερ ἐκεῖνος εἴτε πρὸς τῶν ἱερῶν θεολόγων παρείληφεν εἴτε καὶ ἐκ τῆς ἐπιστημονικῆς τῶν λογίων ἐρεύνης συνεώρακεν ἐκ πολλῆς τῆς περὶ αὐτὰ
134 γυμνασίας | καὶ τριβῆς εἴτε καὶ ἔκ τινος ἐμυήθη θειοτέρας



la arhi-paternitatea și arhi-filiația care transcend toate[155]; de la acestea, intelectele deiforme devin și sunt numite dumnezei și fii ai dumnezeilor și tați ai dumnezeilor[156], împlinind această paternitate și filiație în mod duhovnicesc, desigur, adică în mod incorporal, imaterial și inteligibil, pe când Duhul tearhic este situat mai presus de toată imaterialitatea și îndumnezeirea inteligibilă, iar Tatăl și Fiul transcend în mod pre-eminent toată paternitatea și filiația divină.

Căci nici nu există o similitudine perfectă între cei cauzați și cei ce cauzează, ci cele cauzate au în ele imaginile primite de la cauze, pe când cauzele însele transcend pe cele cauzate și sunt situate mai presus de ele, conform sensului obișnuit al principiului. Astfel, pentru a folosi exemple familiare nouă, se spune că plăcerile și durerile fac să îți placă sau să te doară, însă lor nu le place, iar pe ele însele nu le doare. Iar despre foc, care încălzește și arde, nu se spune că se arde și se încălzește pe sine[157]. Dar, dacă ar spune cineva că viața în sine trăiește sau că lumina în sine este luminată, după părerea mea, nu va zice bine, decât poate dacă ar spune acestea în alt fel, anume în sensul că proprietățile celor cauzate pre-există în cauze, în mod eminent și ființial.

9. Însă chiar și lucrul cel mai manifest din întreaga teologie, anume dumnezeiasca plăsmuire a lui Iisus conform naturii noastre, este indicibilă pentru orice cuvânt și incognoscibilă pentru orice intelect, chiar și pentru primul dintre îngerii cei mai înalți. Și chiar și faptul că el a luat ființă omenească l-am primit în mod mistic[158], fără să știm cum a fost plăsmuit din sângele feciorесc, după o altă lege, mai presus de natură, și cum a mers pe substanța lichidă și instabilă[159] – cu picioare neudate, dar care au masă corporală și greutatea materiei –, precum și toate celelalte ce țin de cunoașterea firii supra-firești a lui Iisus.

Aceste lucruri le-am spus pe larg și în alte părți, iar ele au fost lăudate în mod supra-firesc de renumitul nostru

ἐπιπνοίας οὐ μόνον μαθὼν ἀλλὰ καὶ παθὼν τὰ θεῖα κἀκ τῆς πρὸς αὐτὰ συμπαθείας, εἰ οὕτω χρὴ φάναι, πρὸς τὴν ἀδίδακτον αὐτῶν καὶ μυστικὴν ἀποτελεσθεὶς ἕνωσιν καὶ πίστιν. Καὶ ἵνα τὰ πολλὰ καὶ μακάρια θεάματα τῆς κρατίστης ἐκείνου διανοίας ἐν ἐλαχίστοις παραθώμεθα, τάδε περὶ τοῦ Ἰησοῦ φησιν ἐν ταῖς συνηγμέναις αὐτῷ Θεολογικαῖς στοιχειώσεσιν·

<10> Ἡ πάντων αἰτία καὶ ἀποπληρωτικὴ τοῦ υἱοῦ θεότης ἡ τὰ μέρη τῇ ὁλότητι σύμφωνα διασώζουσα καὶ οὔτε μέρος οὔτε ὅλον οὖσα καὶ ὅλον καὶ μέρος, ὡς πᾶν καὶ μέρος καὶ ὅλον ἐν ἑαυτῇ συνειληφυῖα καὶ ὑπερέχουσα καὶ προέχουσα, τελεία μέν ἐστιν ἐν τοῖς ἀτελέσιν ὡς τελετάρχις, ἀτελὴς δὲ ἐν τοῖς τελείοις ὡς ὑπερτελὴς καὶ προτέλειος, εἶδος εἰδοποιὸν ἐν τοῖς ἀνειδέοις ὡς εἰδεάρχις, ἀνείδεος ἐν τοῖς εἴδεσιν ὡς ὑπὲρ εἶδος, οὐσία ταῖς ὅλαις οὐσίαις ἀχράντως ἐπιβατεύουσα καὶ ὑπερουσίως ἁπάσης οὐσίας ἐξῃρημένη, τὰς ὅλας ἀρχὰς καὶ τάξεις ἀφορίζουσα καὶ πάσης ἀρχῆς καὶ τάξεως ὑπεριδρυμένη. Καὶ μέτρον ἐστὶ τῶν ὄντων καὶ αἰὼν καὶ ὑπὲρ αἰῶνα καὶ πρὸ αἰῶνος, πλήρης ἐν τοῖς ἐνδεέσιν, ὑπερπλήρης ἐν τοῖς πλήρεσιν, ἄρρητος, ἄφθεγκτος, ὑπὲρ
135 νοῦν, ὑπὲρ ζωήν, ὑπὲρ οὐσίαν. | Ὑπερφυῶς ἔχει τὸ ὑπερφυές, ὑπερουσίως τὸ ὑπερούσιον.

Ὅθεν ἐπειδὴ καὶ ἕως φύσεως ὑπὲρ φιλανθρωπίας ἐλήλυθε καὶ ἀληθῶς οὐσιώθη καὶ ἀνὴρ ὁ ὑπέρθεος ἐχρημάτισεν, ἵλεω δὲ εἴη πρὸς ἡμῶν τὰ ὑπὲρ νοῦν καὶ λόγον ὑμνούμενα, κἀν τούτοις ἔχει τὸ ὑπερφυὲς καὶ ὑπερούσιον, οὐ μόνον ᾗ ἀναλλοιώτως ἡμῖν καὶ ἀσυγχύτως κεκοινώνηκε μηδὲν πεπονθὼς εἰς τὸ ὑπερπλῆρες αὐτοῦ πρὸς τῆς ἀφθέγκτου κενώσεως, ἀλλ' ὅτι καὶ τὸ πάντων καινῶν καινότατον ἐν τοῖς φυσικοῖς ἡμῶν ὑπερφυὴς ἦν ἐν τοῖς κατ' οὐσίαν ὑπερούσιος πάντα τὰ ἡμῶν ἐξ ἡμῶν ὑπὲρ ἡμᾶς ὑπερέχων.



învățător, în scrierea sa *Elemente teologice*[160], ca niște lucruri pe care fie le-a primit el însuși de la teologii cei sacri, fie le-a înțeles prin cercetarea științifică a Scripturilor, prin mult exercițiu și stăruință asupra lor, fie a fost inițiat în ele printr-o insuflare mai dumnezeiască, nu doar învățând, ci pătimind cele dumnezeiești, iar prin împreuna-pătimire[161] cu ele – dacă trebuie să spunem așa[162] – a fost desăvârșit întru unirea cu ele, unire nu învățată, ci mistică și în credință. Iar ca să expunem cât mai pe scurt priveliștile cele multe și fericite ale excelentei sale înțelegeri, iată ce spune el despre Iisus în *Elementele teologice* pe care le-a compus:

10. Dumnezeirea Fiului – care este cauza tuturor[163] și le împlinește pe toate, care păstrează părțile în consonanță cu întregimea, nefiind nici parte, nici întreg, dar fiind și întreg, și parte, deoarece cuprinde în ea însăși totul, și partea, și întregul, dar le și depășește și le precede – este desăvârșită în cei nedesăvârșiți, ca principiu al desăvârșirii, dar este și nedesăvârșită în cei desăvârșiți, ca supra-desăvârșită și înaintea desăvârșirii, este formă producătoare de formă în cei lipsiți de formă, ca principiu al formei, dar și lipsită de formă în forme, ca mai presus de formă; este ființă ce intră în toate ființele în mod neîntinat, dar și transcende toată ființa în mod supra-ființial; ea determină toate principiile și ordinile, dar este situată mai presus de orice principiu și de orice ordine. Și este măsură a celor ce sunt[164], veșnică și mai presus de veșnicie și înaintea veșniciei[165], plină în cele lipsite, supra-plină în cele pline[166], indicibilă, negrăită, mai presus de intelect, mai presus de viață, mai presus de ființă[167]. Ea deține supra-firescul în mod supra-firesc și supra-ființialul în mod supra-ființial.

De aceea, dacă cel supra-dumnezeiesc a venit până la natura noastră și cu adevărat a luat ființă și s-a numit bărbat – prielnice să ne fie lucrurile mai presus de intelect și de cuvânt pe care le lăudăm! –, totuși, el este supra-firesc și supra-ființial chiar și în acestea: nu numai pentru că a

<11> Τούτων μὲν οὖν ἅλις. Ἐπὶ δὲ τὸν τοῦ λόγου σκοπὸν προΐωμεν τὰ κοινὰ καὶ ἡνωμένα τῆς διακρίσεως τῆς θείας ὀνόματα κατὰ τὸ ἡμῖν ἐφικτὸν ἀνελίττοντες.

Καὶ ἵνα σαφῶς περὶ πάντων ἑξῆς προδιορισώμεθα, διάκρισιν θείαν εἶναι φαμέν, ὡς εἴρηται, τὰς ἀγαθοπρεπεῖς τῆς θεαρχίας προόδους. Δωρουμένη γὰρ πᾶσι τοῖς οὖσι καὶ ὑπερχέουσα τὰς τῶν ὅλων ἀγαθῶν μετουσίας ἡνωμένως μὲν
136 διακρίνεται, πληθύεται δὲ ἑνικῶς καὶ πολλαπλασιάζεται ἐκ | τοῦ ἑνὸς ἀνεκφοιτήτως. Οἷον ἐπειδὴ ὤν ἐστιν ὁ θεὸς ὑπερουσίως, δωρεῖται δὲ τὸ εἶναι τοῖς οὖσι καὶ παράγει τὰς ὅλας οὐσίας, πολλαπλασιάζεσθαι λέγεται τὸ ἓν ὂν ἐκεῖνο τῇ ἐξ αὐτοῦ παραγωγῇ τῶν πολλῶν ὄντων μένοντος οὐδὲν ἧττον ἐκείνου καὶ ἑνὸς ἐν τῷ πληθυσμῷ καὶ ἡνωμένου κατὰ τὴν πρόοδον καὶ πλήρους ἐν τῇ διακρίσει τῷ πάντων εἶναι τῶν ὄντων ὑπερουσίως ἐξῃρημένον καὶ τῇ ἑνιαίᾳ τῶν ὅλων προαγωγῇ καὶ τῇ ἀνελαττώτῳ χύσει τῶν ἀμειώτων αὐτοῦ μεταδόσεων. Ἀλλὰ καὶ ἓν ὢν καὶ παντὶ μέρει καὶ ὅλῳ καὶ ἑνὶ καὶ πλήθει τοῦ ἑνὸς μεταδιδοὺς ἕν ἐστιν ὡσαύτως ὑπερουσίως οὔτε μέρος ὂν τοῦ πλήθους οὔτε ἐκ μερῶν ὅλον. Καὶ οὕτως οὔτε ἕν ἐστιν οὔτε ἑνὸς μετέχει. Πόρρω δὲ τούτων ἕν ἐστιν ὑπὲρ τὸ ἕν, τοῖς οὖσιν ἓν καὶ πλῆθος ἀμερές, ἀπλήρωτον ὑπερπλῆρες, πᾶν ἓν καὶ πλῆθος παράγον καὶ τελειοῦν καὶ συνέχον.

Πάλιν τῇ ἐξ αὐτοῦ θεώσει τῷ κατὰ δύναμιν ἑκάστου θεοειδεῖ θεῶν πολλῶν γιγνομένων δοκεῖ μὲν εἶναι καὶ λέγεται τοῦ ἑνὸς θεοῦ διάκρισις καὶ πολλαπλασιασμός, ἔστι δὲ οὐδὲν ἧττον ὁ ἀρχίθεος καὶ ὑπέρθεος ὑπερουσίως εἷς θεός, ἀμέριστος ἐν τοῖς μεριστοῖς, ἡνωμένος ἑαυτῷ καὶ τοῖς πολλοῖς ἀμιγὴς καὶ ἀπλήθυντος.

Καὶ τοῦτο ὑπερφυῶς ἐννοήσας ὁ κοινὸς ἡμῶν καὶ τοῦ καθηγεμὸνος ἐπὶ τὴν θείαν φωτοδοσίαν χειραγωγός, ὁ



intrat în comuniune cu noi în mod neschimbat și neconfundat, fără să fie afectat în supra-plinul său de ceva din negrăita golire[168], ci și pentru că – lucru mai nou decât toate cele noi – în cele ale naturii noastre el era supra-firesc, iar în cele ale ființei era supra-ființial, având de la noi toate cele ale noastre, dar mai presus de noi, depășindu-le.

11. Dar de ajuns despre acestea. Să revenim la scopul discursului nostru și să expunem, atât cât ne stă în putință, numele comune și unificate ale dumnezeieștii distincții.

Iar pentru a o defini clar încă de la început, pentru toate cele ce vor urma, spunem că, așa cum am amintit, distincția dumnezeiască înseamnă procesiunile tearhiei, cele adecvate binelui. Căci, dăruindu-se tuturor ființărilor și supra-revărsând asupra lor participarea la toate cele bune, pe de o parte, se distinge în mod unificat, pe de altă parte, se plurifică în mod unitar și se multiplică fără să se separe de unu. De pildă, deoarece Dumnezeu – „cel ce este” în mod supra-ființial – dăruiește ființărilor faptul de a fi și produce întreaga ființă, se spune că el multiplică acel unu care este, prin producerea de la sine a pluralității ființărilor, dar, la fel de mult, el rămâne același și unu în această plurificare, precum și unificat în cadrul procesiunii și plin în cadrul distincției, prin faptul că transcende în mod supra-ființial toate ființările, atât prin producerea unitară a tuturor, cât și prin revărsarea nediminuată a transmiterilor sale neîmpuținate. Dar, deși – fiind unu – transmite unul oricărei părți, și întregului, și unului, și pluralității, totuși, el este unu supra-ființial, nefiind nici parte dintr-o pluralitate, nici întreg format din părți. Și astfel, el nu este nici unu, nici nu participă la unu[169]. Departe de acestea, el este unu mai presus de unu, unu și pluralitate indivizibilă a celor ce sunt, supra-plin ce nu se poate umple, care produce, desăvârșește și conține orice unu și pluralitate.

Apoi, deoarece mulți sunt făcuți dumnezei prin îndumnezeirea ce vine de la el, conform capacității deiforme a

137 πολὺς τὰ θεῖα, «τὸ φῶς τοῦ | κόσμου», τάδε φησὶν ἐνθεαστικῶς ἐν τοῖς ἱεροῖς αὐτοῦ γράμμασι· «Καὶ γὰρ εἴπερ εἰσὶ λεγόμενοι θεοὶ εἴτε ἐν οὐρανῷ εἴτε ἐπὶ γῆς, ὥσπερ» οὖν »εἰσὶ θεοὶ πολλοὶ καὶ κύριοι πολλοί, ἀλλ' ἡμῖν εἷς θεὸς ὁ πατήρ, ἐξ οὗ τὰ πάντα καὶ ἡμεῖς εἰς αὐτόν, καὶ εἷς κύριος Ἰησοῦς Χριστός, δι' οὗ τά πάντα καὶ ἡμεῖς δι' αὐτοῦ». Καὶ γὰρ ἐπὶ τῶν θείων αἱ ἑνώσεις τῶν διακρίσεων ἐπικρατοῦσι καὶ προκατάρχουσι καὶ οὐδὲν ἧττόν ἐστιν ἡνωμένα καὶ μετὰ τὴν τοῦ ἑνὸς ἀνεκφοίτητον καὶ ἑνιαίαν διάκρισιν.

Ταύτας ἡμεῖς τὰς κοινὰς καὶ ἡνωμένας τῆς ὅλης θεότητος διακρίσεις εἴτ' οὖν ἀγαθοπρεπεῖς προόδους ἐκ τῶν ἐμφαινουσῶν αὐτὰς ἐν τοῖς λογίοις θεωνυμιῶν ὑμνῆσαι κατὰ τὸ δυνατὸν πειρασόμεθα τούτου, καθάπερ εἴρηται, προδιεγνωσμένου τὸ πᾶσαν ἀγαθουργικὴν θεωνυμίαν, ἐφ' ἧπερ ἂν κεῖται τῶν θεαρχικῶν ὑποστάσεων, ἐπὶ τῆς ὅλης αὐτὴν ἐκληφθῆναι θεαρχικῆς ὁλότητος ἀπαρατηρήτως.



fiecăruia, pare şi se spune că există o distincţie şi o multiplicare a Dumnezeului unu; totuşi, arhi-dumnezeul şi supra-dumnezeul nu este cu nimic mai puţin Dumnezeu unu, supra-fiinţial, indivizibil în cele divizate[170], unificat în sine însuşi, neamestecat şi neînmulţit în cele multe[171].

Înţelegând în mod supra-firesc acest lucru, călăuza – comună nouă şi învăţătorului nostru – înspre dumnezeiescul dar de lumină, cel puternic în cele divine, „lumina lumii"[172] spune în mod inspirat în scrierile sale sacre: „Căci, deşi sunt aşa-zişi dumnezei, fie în cer, fie pe pământ, aşa cum sunt mulţi dumnezei şi mulţi domni, totuşi, pentru noi este un singur Dumnezeu, Tatăl, din care sunt toate şi noi întru el, şi un singur Domn, Iisus Hristos, prin care sunt toate şi noi prin el"[173]. Căci, în cele dumnezeieşti, unirile domină asupra distincţiilor şi le preced şi nu sunt cu nimic mai puţin unificate, chiar şi după distincţia unului, care este inseparabilă şi unitară.

Vom încerca, pe cât posibil, să lăudăm aceste distincţii comune şi unificate, sau procesiuni – adecvate binelui – ale întregii dumnezeiri, pornind de la acele numiri dumnezeieşti din Scripturi care le indică, stabilind încă de la început că, după cum am spus, orice numire dumnezeiască făcătoare de bine – indiferent cărui ipostas tearhic i se aplică – trebuie înţeleasă pentru întreaga întregime tearhică[174], fără excepţie.

## III

138 <1> Καὶ πρώτην, εἰ δοκεῖ, τὴν παντελῆ καὶ τῶν ὅλων τοῦ θεοῦ προόδων ἐκφαντορικὴν ἀγαθωνυμίαν ἐπισκεψώμεθα τὴν ἀγαθαρχικὴν καὶ ὑπεράγαθον ἐπικαλεσάμενοι τριάδα τὴν ἐκφαντορικὴν τῶν ὅλων ἑαυτῆς ἀγαθωτάτων προνοιῶν. Χρὴ γὰρ ἡμᾶς ταῖς εὐχαῖς πρῶτον ἐπ' αὐτὴν ὡς ἀγαθαρχίαν ἀνάγεσθαι καὶ μᾶλλον αὐτῇ πλησιάζοντας ἐν τούτῳ μυεῖσθαι τὰ πανάγαθα δῶρα τὰ περὶ αὐτὴν ἱδρυμένα. Καὶ γὰρ αὐτὴ μὲν ἅπασι πάρεστιν, οὐ πάντα δὲ αὐτῇ πάρεστι. Τότε δέ, ὅταν αὐτὴν ἐπικαλούμεθα πανάγνοις μὲν εὐχαῖς, ἀνεπιθολώτῳ δὲ νῷ καὶ τῇ πρὸς θείαν ἕνωσιν ἐπιτηδειότητι, τότε καὶ ἡμεῖς αὐτῇ πάρεσμεν. Αὐτὴ γὰρ οὔτε ἐν τόπῳ ἔστιν, ἵνα καὶ ἀπῇ τινος ἢ ἐξ ἑτέρων εἰς ἕτερα μεταβῇ. Ἀλλὰ καὶ τὸ ἐν πᾶσι τοῖς οὖσιν αὐτὴν εἶναι λέγειν ἀπολείπεται τῆς ὑπὲρ πάντα καὶ πάντων περιληπτικῆς ἀπειρίας.

Ἡμᾶς οὖν αὐτοὺς ταῖς εὐχαῖς ἀνατείνωμεν ἐπὶ τὴν τῶν
139 θείων καὶ | ἀγαθῶν ἀκτίνων ὑψηλοτέραν ἀνάνευσιν, ὥσπερ εἰ πολυφώτου σειρᾶς ἐκ τῆς οὐρανίας ἀκρότητος ἠρτημένης, εἰς δεῦρο δὲ καθηκούσης καὶ ἀεὶ αὐτῆς ἐπὶ τὸ πρόσω χερσὶν ἀμοιβαίαις δραττόμενοι καθέλκειν μὲν αὐτὴν ἐδοκοῦμεν, τῷ ὄντι δὲ οὐ κατήγομεν ἐκείνην ἄνω τε καὶ κάτω παροῦσαν, ἀλλ' αὐτοὶ ἡμεῖς ἀνηγόμεθα πρὸς τὰς ὑψηλοτέρας τῶν πολυφώτων ἀκτίνων μαρμαρυγάς. Ἢ ὥσπερ εἰς ναῦν ἐμβεβηκότες καὶ ἀντεχόμενοι τῶν ἔκ τινος πέτρας εἰς ἡμᾶς ἐκτεινομένων πεισμάτων καὶ οἷον ἡμῖν εἰς ἀντίληψιν ἐκδιδομένων οὐκ ἐφ' ἡμᾶς τὴν πέτραν, ἀλλ' ἡμᾶς αὐτοὺς

## III

1. Dacă vrei, vom cerceta mai întâi numirea de „bine" – cea desăvârșită și care revelează toate procesiunile lui Dumnezeu –, invocând treimea care este principiul binelui și supra-bine și care revelează toate providențele sale preabune. Căci trebuie ca, prin rugăciuni[175], să ne înălțăm spre ea mai întâi ca principiu al binelui și să ne inițiem în darurile preabune așezate în jurul ei[176], pe măsură ce ne apropiem mai mult de ea. Căci ea este prezentă față de toate lucrurile, însă nu toate sunt prezente față de ea[177]. Dar, atunci când o invocăm prin rugăciuni preasfinte, cu un intelect netulburat și într-o stare adecvată unirii dumnezeiești, atunci suntem și noi prezenți față de ea. Căci ea însăși nu este într-un loc, astfel încât să fie absentă din ceva sau să se mute din unele într-altele. Căci chiar și a spune că este în toate ființările este departe de infinitatea mai presus de toate și care le cuprinde pe toate.

Să ne ridicăm așadar, prin rugăciuni, la cea mai înaltă urcare a razelor dumnezeiești și bune, ca și cum, dacă o frânghie din multe lumini, atârnând din înaltul cerului[178], ar ajunge până la noi, prinzându-ne de ea mereu mai sus, când cu o mână, când cu cealaltă, ni s-ar părea că o tragem pe ea în jos, dar de fapt nu o facem pe ea să coboare – căci ea este prezentă și sus, și jos –, ci noi înșine ne înălțăm înspre sclipirile cele mai înalte ale razelor cu multe lumini. Sau ca și cum ne-am urca într-o barcă și am trage de niște frânghii[179] ce se întind de la o piatră până la noi și care ne sunt date ca punct de sprijin: în acest caz, nu tragem piatra înspre noi, ci, în realitate, ne tragem pe noi înșine,

τῷ ἀληθεῖ καὶ τὴν ναῦν ἐπὶ τὴν πέτραν προσήγομεν. Ὥσπερ καὶ τὸ ἔμπαλιν, εἴ τις τὴν παραλίαν πέτραν ἑστὼς ἐπὶ τῆς νηὸς ἀπώσεται, δράσει μὲν οὐδὲν εἰς τὴν ἑστῶσαν καὶ ἀκίνητον πέτραν, ἑαυτὸν δὲ ἐκείνης ἀποχωρίσει, καὶ ὅσῳ μᾶλλον αὐτὴν ἀπώσεται, μᾶλλον αὐτῆς ἀκοντισθήσεται. Διὸ καὶ πρὸ παντὸς καὶ μᾶλλον θεολογίας εὐχῆς ἀπάρχεσθαι χρεὼν οὐχ ὡς ἐφελκομένους τὴν ἁπανταχῆ παροῦσαν καὶ οὐδαμῆ δύναμιν, ἀλλ' ὡς ταῖς θείαις μνήμαις καὶ ἐπικλήσεσιν ἡμᾶς αὐτοὺς ἐγχειρίζοντας αὐτῇ καὶ ἑνοῦντας.

<2> Καὶ τοῦτο δὲ ἴσως ἀπολογίας ἄξιον, ὅτι τοῦ κλεινοῦ καθηγεμόνος ἡμῶν Ἱεροθέου τὰς Θεολογικὰς στοιχειώσεις ὑπερφυῶς συναγαγόντος ἡμεῖς ὡς οὐχ ἱκανῶν ἐκείνων ἄλλας τε καὶ τὴν παροῦσαν θεολογίαν συνεγραψάμεθα. Καὶ γάρ, εἰ μὲν ἐκεῖνος ἑξῆς διαπραγματεύσασθαι πάσας τὰς θεολογικὰς πραγματείας ἠξίωσε καὶ μερικαῖς ἀνελίξεσι διῆλθεν ἁπάσης θεολογίας κεφάλαιον, οὐκ ἂν ἡμεῖς ἐπὶ
140 τοσοῦτον ἢ μανίας ἢ | σκαιότητος ἐληλύθαμεν ὡς ἢ ὀπτικώτερον ἐκείνου καὶ θειότερον οἰηθῆναι ταῖς θεολογίαις ἐπιβάλλειν ἢ δὶς τὰ αὐτὰ περιττῶς λέγοντας εἰκαιολογῆσαι, προσέτι καὶ ἀδικῆσαι καὶ διδάσκαλον καὶ φίλον ὄντα καὶ ἡμᾶς τοὺς μετὰ Παῦλον τὸν θεῖον ἐκ τῶν ἐκείνου λογίων στοιχειωθέντας, τὴν κλεινοτάτην αὐτοῦ καὶ θεωρίαν καὶ ἔκφανσιν ἑαυτοῖς ὑφαρπάζοντας. Ἀλλ' ἐπειδὴ τῷ ὄντι τὰ θεῖα πρεσβυτικῶς ὑφηγούμενος ἐκεῖνος συνοπτικοὺς ἡμῖν ὅρους ἐξέθετο καὶ ἐν ἑνὶ πολλὰ περιειληφότας ὡς οἷον ἡμῖν καὶ ὅσοι καθ' ἡμᾶς διδάσκαλοι τῶν νεοτελῶν ψυχῶν ἐγκελευόμενος ἀναπτύξαι καὶ διακρῖναι τῷ ἡμῖν συμμέτρῳ λόγῳ τὰς συνοπτικὰς καὶ ἑνιαίας τῆς νοερωτάτης τἀνδρὸς ἐκείνου δυνάμεως συνελίξεις, καὶ πολλάκις ἡμᾶς καὶ αὐτὸς εἰς τοῦτο προέτρεψας καὶ τήν γε βίβλον αὐτὴν ὡς ὑπεραίρουσαν ἀνταπέσταλκας. Ταύτῃ τοι καὶ ἡμεῖς τὸν μὲν ὡς τελείων καὶ πρεσβυτικῶν διανοιῶν διδάσκαλον τοῖς ὑπὲρ



împreună cu barca, înspre piatră. La fel și invers: dacă cineva care stă în barcă împinge piatra de pe malul mării, nu face nimic pietrei, care stă pe loc nemișcată, ci pe sine însuși se îndepărtează de piatră și, cu cât o împinge mai mult, cu atât mai mult va fi respins de la ea. De aceea, înainte de orice lucru – dar mai ales în discursul teologic – este nevoie să începem cu rugăciunea, nu ca și cum am trage spre noi acea putere prezentă pretutindeni și nicăieri, ci în sensul că, prin rememorări și invocări dumnezeiești, ne încredințăm pe noi înșine ei și ne unim cu ea.

2. De asemenea, merită să justificăm și faptul că, deși Hieroteu, renumitul nostru învățător, a alcătuit în mod supra-firesc *Elementele teologice*, totuși, ca și cum acelea nu ar fi de ajuns, noi am scris alte discursuri teologice, așa cum este și cel de față. Căci, dacă el ar fi considerat că se cuvine să discute pe rând toate subiectele teologice și ar fi alcătuit o sumă a întregii teologii prin expuneri punctuale, atunci nu am fi ajuns noi la o asemenea nebunie sau incon-știență încât să credem că intuim cele teologice în chip mai pătrunzător și mai dumnezeiesc decât el, sau să vorbim în zadar, spunând în mod inutil aceleași lucruri de două ori, nedreptățind, în plus, atât pe cel ce ne este învățător și prieten, cât și pe noi înșine, arogându-ne preavestita lui contemplare și expunere – tocmai noi care, după dumne-zeiescul Pavel, am învățat elementele de bază din scrierile lui. Totuși, descriind cele dumnezeiești în mod cu adevărat venerabil, el a expus niște definiții sintetice, cuprinzând mai multe într-una, ca și cum ne-ar îndemna pe noi – aceia dintre noi care sunt învățători ai sufletelor nou inițiate – să explicăm și să distingem, printr-un discurs pe potriva noastră, concentrările sintetice și unitare ale puterii preintelective a acelui bărbat; apoi, tu însuți ne-ai cerut de multe ori să facem aceasta și ai trimis înapoi cartea lui, ca fiind prea grea. Tocmai de aceea și noi punem deoparte pe învățătorul celor

τοὺς πολλοὺς ἀφορίζομεν ὥσπερ τινὰ δεύτερα λόγια καὶ τῶν θεοχρήστων ἀκόλουθα. Τοῖς καθ' ἡμᾶς δὲ ἡμεῖς ἀναλόγως ἡμῖν τὰ θεῖα παραδώσομεν. Εἰ γὰρ «τελείων ἐστὶν ἡ στερεὰ τροφή», τὸ ταύτην ἑστιᾶν ἑτέρους ὁπόσης ἂν εἴη τελειότητος;

Ὀρθῶς οὖν ἡμῖν καὶ τοῦτο εἴρηται τὸ τὴν μὲν αὐτοπτικὴν τῶν νοητῶν λογίων θέαν καὶ τὴν συνοπτικὴν αὐτῶν διδασκαλίαν πρεσβυτικῆς δεῖσθαι δυνάμεως, τὴν δὲ τῶν εἰς τοῦτο φερόντων λόγων ἐπιστήμην καὶ ἐκμάθησιν τοῖς ὑφειμένοις καθιερωταῖς καὶ ἱερωμένοις ἁρμόζειν.

141 Καίτοι καὶ τοῦτο ἡμῖν ἐπιτετήρηται λίαν ἐμμελῶς ὥστε τοῖς αὐτῷ τῷ θείῳ καθηγεμόνι κατὰ ἔκφανσιν σαφῆ διηυκρινημένοις μηδ' ὅλως ἐγκεχειρηκέναι ποτὲ πρὸς ταὐτολογίαν εἰς τὴν αὐτὴν τοῦ προτεθέντος αὐτῷ λογίου διασάφησιν. Ἐπεὶ καὶ παρ' αὐτοῖς τοῖς θεολήπτοις ἡμῶν ἱεράρχαις, ἡνίκα καὶ ἡμεῖς, ὡς οἶσθα, καὶ αὐτὸς καὶ πολλοὶ τῶν ἱερῶν ἡμῶν ἀδελφῶν ἐπὶ τὴν θέαν τοῦ ζωαρχικοῦ καὶ θεοδόχου σώματος συνεληλύθαμεν, παρῆν δὲ καὶ ὁ ἀδελφόθεος Ἰάκωβος καὶ Πέτρος, ἡ κορυφαία καὶ πρεσβυτάτη τῶν θεολόγων ἀκρότης, εἶτα ἐδόκει μετὰ τὴν θέαν ὑμνῆσαι τοὺς ἱεράρχας ἅπαντας, ὡς ἕκαστος ἦν ἱκανός, τὴν ἀπειροδύναμον ἀγαθότητα τῆς θεαρχικῆς ἀσθενείας, πάντων ἐκράτει μετὰ τοὺς θεολόγους, ὡς οἶσθα, τῶν ἄλλων ἱερομυστῶν ὅλος ἐκδημῶν, ὅλος ἐξιστάμενος ἑαυτοῦ καὶ τὴν πρὸς τὰ ὑμνούμενα κοινωνίαν πάσχων καὶ πρὸς πάντων, ὧν ἠκούετο καὶ ἑωρᾶτο καὶ ἐγιγνώσκετο καὶ οὐκ ἐγιγνώσκετο, θεόληπτος εἶναι καὶ θεῖος ὑμνολόγος κρινόμενος. Καὶ τί ἄν σοι περὶ τῶν ἐκεῖ θεολογηθέντων λέγοιμι; Καὶ γάρ, εἰ μὴ καὶ ἐμαυτοῦ ἐπιλέλησμαι, πολλάκις οἶδα παρὰ σοῦ καὶ μέρη τινὰ τῶν ἐνθεαστικῶν ἐκείνων ὑμνῳδιῶν ἐπακούσας. Οὕτω σοι σπουδὴ μὴ ἐκ παρέργου τὰ θεῖα μεταδιώκειν.



ce sunt deasupra mulțimii – cel ce predă înțelegerile desăvârșite și venerabile – ca o a doua Scriptură, ce o însoțește pe cea dată de Dumnezeu. În schimb, după măsura noastră, noi vom transmite cele dumnezeiești celor ce sunt ca noi. Căci, dacă „hrana cea tare este pentru cei desăvârșiți"[180], ce fel de desăvârșire ar fi aceea când și ceilalți s-ar hrăni cu același lucru?

De aceea ni s-a spus pe bună dreptate că, pentru a privi pe cont propriu Scripturile inteligibile, precum și pentru a le preda în mod sintetic, este nevoie de o putere venerabilă, pe când știința și învățarea discursurilor ce duc la aceasta este potrivită consacratorilor și consacraților de rang inferior.

De altfel, am vegheat cu multă grijă ca, în general, să nu ne atingem niciodată de cele pe care însuși dumnezeiescul învățător le-a lămurit printr-o expunere clară, ca nu cumva să repetăm explicația dată de el la Scriptura respectivă. Atunci când, după cum știi, și noi, și el însuși, și mulți dintre frații noștri sacri ne-am adunat împreună ca să vedem trupul care este principiu al vieții și primitor de Dumnezeu[181], alături de ierarhii noștri inspirați de Dumnezeu era prezent și Iacob, fratele Domnului[182], și Petru, vârful cel mai înalt și mai venerabil dintre teologi; apoi, după ce l-am văzut, părea firesc ca toți ierarhii să laude – după cum era în stare fiecare – bunătatea infinit de puternică a fragilității tearhice[183]; atunci, așa cum știi, după teologi, el era cel mai puternic dintre toți inițiatorii în cele sacre, fiind complet sustras dintre ceilalți, complet ieșit din sine însuși[184], resimțind comuniunea cu cele lăudate și considerat de toți – care îl auzeau și îl vedeau, care îl cunoșteau, sau nu îl cunoșteau – ca fiind inspirat de Dumnezeu și ca fiind un dumnezeiesc alcătuitor de imnuri[185]. Dar ce să îți spun despre cele ce au fost teologhisite acolo? Căci, dacă nu mă înșel, știu că de multe ori am auzit de la tine unele părți din acele inspirate cântări de laudă. Atât de mare este râvna ta, ca nu cumva să lași cele dumnezeiești pe locul al doilea.

142 <3> Καὶ ἵνα τὰ ἐκεῖ μυστικὰ καὶ ὡς τοῖς πολλοῖς ἄρρητα καὶ ὡς ἐγνωσμένα σοι παραλείψωμεν, ὅτε τοῖς πολλοῖς ἐχρῆν κοινωνῆσαι καὶ ὅσους δυνατὸν ἐπὶ τὴν καθ' ἡμᾶς ἱερογνωσίαν προσαγαγεῖν, ὅπως ὑπερεῖχε τοὺς πολλοὺς τῶν ἱερῶν διδασκάλων καὶ χρόνου τριβῇ καὶ νοῦ καθαρότητι καὶ ἀποδείξεων ἀκριβείᾳ καὶ ταῖς λοιπαῖς ἱερολογίαις, ὥστε οὐκ ἄν ποτε πρὸς οὕτω μέγαν ἥλιον ἀντωπεῖν ἐνεχειρήσαμεν. Οὕτω γὰρ ἡμεῖς ἑαυτῶν συνῃσθήμεθα καὶ ἴσμεν, ὡς οὔτε ἱκανῶς νοῆσαι τὰ νοητὰ τῶν θείων χωροῦμεν οὔτε ὅσα ῥητὰ τῆς θεογνωσίας ἐξειπεῖν καὶ φράσαι. Πόρρω δὲ ὄντες ἀπολειπόμεθα τῆς τῶν θείων ἀνδρῶν εἰς θεολογικὴν ἀλήθειαν ἐπιστήμης, ὅτι πάντως ἂν εἰς τοῦτο διὰ περισσὴν εὐλάβειαν ἐληλύθαμεν εἰς τὸ μηδόλως ἀκούειν ἢ λέγειν τι περὶ τῆς θείας φιλοσοφίας, εἰ μὴ κατὰ νοῦν εἰλήφαμεν, ὡς οὐ χρὴ τῆς ἐνδεχομένης τῶν θείων γνώσεως ἀμελεῖν. Καὶ τοῦτο ἡμᾶς ἔπεισαν οὐ μόνον αἱ κατὰ φύσιν ἐφέσεις τῶν νοῶν ἐρωτικῶς ἀεὶ γλιχόμεναι τῆς ἐγχωρούσης τῶν ὑπερφυῶν θεωρίας, ἀλλὰ καὶ αὐτὴ τῶν θείων θεσμῶν ἡ ἀρίστη διάταξις τὰ μὲν ὑπὲρ ἡμᾶς ἀποφάσκουσα
143 πολυπραγμονεῖν καὶ ὡς ὑπὲρ ἀξίαν καὶ ὡς ἀνέφικτα, | πάντα δέ, ὅσα ἡμῖν ἐφίεται καὶ δεδώρηται μανθάνειν, προσεχῶς ἐγκελευομένη καὶ ἑτέροις ἀγαθοειδῶς μεταδιδόναι.

Τούτοις οὖν καὶ ἡμεῖς πειθόμενοι καὶ πρὸς τὴν ἐφικτὴν τῶν θείων εὕρεσιν μὴ ἀποκαμόντες ἢ ἀποδειλιάσαντες, ἀλλὰ καὶ τοὺς μὴ δυναμένους εἰς τὰ ἡμῶν κρείττονα θεωρεῖν ἀβοηθήτους καταλιπεῖν οὐ καρτεροῦντες ἐπὶ τὸ συγγράφειν ἑαυτοὺς καθήκαμεν καινὸν μὲν οὐδὲν εἰσηγεῖσθαι τολμῶντες, λεπτοτέραις δὲ καὶ ταῖς κατὰ μέρος ἕκαστον ἐξετάσεσι τὰ συνοπτικῶς εἰρημένα τῷ ὄντως Ἱεροθέῳ διακρίνοντες καὶ ἐκφαίνοντες.



3. Dar să trecem peste cele mistice de acolo, care sunt indicibile pentru cei mulţi, iar ţie îţi sunt cunoscute; totuşi, când era nevoie să intre în comuniune cu cei mulţi şi să aducă pe câţi putea la sacra noastră cunoaştere, Hieroteu îi întrecea în aşa fel pe cei mai mulţi dintre învăţătorii sacri – prin timpul petrecut, prin puritatea intelectului, prin precizia demonstraţiei, cât şi prin celelalte învăţături sacre –, încât nu am fi putut cuteza vreodată să privim în faţă un soare atât de mare. Căci suntem conştienţi de noi înşine şi ştim cel puţin că nu suntem în stare să înţelegem adecvat pe cele inteligibile din cele dumnezeieşti, nici să declarăm şi să explicăm pe cele ce pot fi spuse din cunoaşterea lui Dumnezeu. Departe fiind de aceasta, suntem depăşiţi de ştiinţa bărbaţilor dumnezeieşti despre adevărul teologic, încât, dintr-o reţinere excesivă, am putea ajunge pur şi simplu să nici nu mai ascultăm sau să mai spunem ceva despre filozofia dumnezeiască, dacă nu am şti că nu trebuie să neglijăm cunoaşterea celor dumnezeieşti pe care am primit-o. Şi de acest lucru ne-au convins nu numai dorinţele naturale ale intelectelor, care râvnesc mereu cu iubire spre viziunea permisă a celor supra-fireşti[186], ci şi însăşi foarte buna ordonare a legilor divine, care interzice să ne preocupăm de cele mai presus de noi[187], deoarece sunt mai presus de demnitatea noastră şi ne sunt inaccesibile, dar care ne îndeamnă în schimb să învăţăm toate cele ce ne sunt permise şi dăruite[188], precum şi să le transmitem altora, cu bunăvoinţă.

Convinşi şi noi de acestea, fără să obosim sau să ezităm în investigarea, pe cât posibil, a celor dumnezeieşti, şi nesuportând să îi lăsăm neajutoraţi pe cei ce nu pot să privească spre cele mai înalte decât noi, ne-am apucat să scriem, fără să îndrăznim să introducem nimic nou[189], ci distingând şi revelând – prin analize mai detaliate, pentru fiecare problemă în parte – cele spuse în mod sintetic de incontestabilul Hieroteu.

## IV

<1> Εἶεν δὴ οὖν, ἐπ' αὐτὴν ἤδη τῷ λόγῳ τὴν ἀγαθωνυμίαν χωρῶμεν, ἣν ἐξῃρημένως οἱ θεολόγοι τῇ ὑπερθέῳ θεότητι καὶ ἀπὸ πάντων ἀφορίζουσιν αὐτήν, ὡς οἶμαι, τὴν θεαρχικὴν ὕπαρξιν ἀγαθότητα λέγοντες, καὶ ὅτι τῷ εἶναι τἀγαθὸν ὡς
144 οὐσιῶδες ἀγαθὸν εἰς πάντα τὰ ὄντα διατείνει | τὴν ἀγαθότητα. Καὶ γὰρ ὥσπερ ὁ καθ' ἡμᾶς ἥλιος οὐ λογιζόμενος ἢ προαιρούμενος, ἀλλ' αὐτῷ τῷ εἶναι φωτίζει πάντα τὰ μετέχειν τοῦ φωτὸς αὐτοῦ κατὰ τὸν οἰκεῖον δυνάμενα λόγον, οὕτω δὴ καὶ τἀγαθὸν ὑπὲρ ἥλιον ὡς ὑπὲρ ἀμυδρὰν εἰκόνα τὸ ἐξῃρημένως ἀρχέτυπον αὐτῇ τῇ ὑπάρξει πᾶσι τοῖς οὖσιν ἀναλόγως ἐφίησι τὰς τῆς ὅλης ἀγαθότητος ἀκτῖνας.

Διὰ ταύτας ὑπέστησαν αἱ νοηταὶ καὶ νοεραὶ πᾶσαι καὶ οὐσίαι καὶ δυνάμεις καὶ ἐνέργειαι, διὰ ταύτας εἰσὶ καὶ ζωὴν ἔχουσι τὴν ἀνέκλειπτον καὶ ἀμείωτον ἁπάσης φθορᾶς καὶ θανάτου καὶ ὕλης καὶ γενέσεως καθαρεύουσαι καὶ τῆς ἀστάτου καὶ ῥευστῆς καὶ ἄλλοτε ἄλλως φερομένης ἀλλοιώσεως ἀνῳκισμέναι καὶ ὡς ἀσώματοι καὶ ἄϋλοι νοοῦνται καὶ ὡς νόες ὑπερκοσμίως νοοῦσι καὶ τοὺς τῶν ὄντων οἰκείως ἐλλάμπονται λόγους καὶ αὖθις εἰς τὰ συγγενῆ τὰ οἰκεῖα διαπορθμεύουσιν. Καὶ τὴν μονὴν ἐκ τῆς ἀγαθότητος ἔχουσι, καὶ ἵδρυσις αὐταῖς ἐκεῖθέν ἐστι καὶ συνοχὴ καὶ φρουρὰ καὶ ἑστία τῶν ἀγαθῶν, καὶ αὐτῆς ἐφιέμεναι καὶ τὸ εἶναι καὶ τὸ εὖ εἶναι ἔχουσι καὶ πρὸς αὐτὴν ὡς ἐφικτὸν ἀποτυπούμεναι καὶ ἀγαθοειδεῖς εἰσι καὶ ταῖς μεθ' αὐτὰς κοινωνοῦσιν, ὡς ὁ θεῖος θεσμὸς ὑφηγεῖται, τῶν εἰς αὐτὰς ἐκ τἀγαθοῦ διαφοιτησάντων δώρων.

## IV

1. Așa stând lucrurile, să trecem deja cu discursul nostru la însăși numirea de bine[190], pe care cred că teologii o aplică în mod transcendent dumnezeirii celei supra-dumnezeiești, separând-o de toate, spunând că subzistența tearhică însăși este bunătate și că, prin faptul său de a fi, binele însuși – ca bine ființial – își extinde bunătatea în toate cele ce sunt. Căci, așa cum soarele de la noi[191], nu raționând sau deliberând, ci prin însuși faptul său de a fi, le luminează pe toate cele ce pot participa la lumina lui, după măsura lor proprie, tot astfel și binele însuși – care este mai presus de soare, așa cum arhetipul transcendent este mai presus de o imagine slabă –, prin însăși subzistența sa, trimite razele întregii sale bunătăți tuturor ființărilor, în mod proporțional fiecăreia.

Prin razele acestea există toate cele inteligibile și intelective[192], și ființele, și puterile, și actele, prin acestea ele sunt și au viață neîntreruptă și neamestecată cu toată nimicirea și moartea; purificate de materie și de devenire, sustrăgându-se schimbării instabile, curgătoare și care trece mereu de la o stare la alta, ele sunt gândite ca incorporale și imateriale, gândesc ca niște intelecte supra-lumești, luminează în mod propriu rațiunile ființărilor și, de asemenea, comunică cele proprii celor înrudite. Tot de la bunătate au și rămânerea[193], și de acolo este așezarea lor, precum și coeziunea, protecția și desfătarea cu cele bune, și spre ea tind[194], și de la ea își au faptul de a fi și de a fi bune, și sunt amprentate după modelul ei, pe cât posibil, au forma binelui și au comuniune cu cele ce vin după ele, după cum indică regula dumnezeiască a darurilor de la bine care trec în ele.

<2> Ἐκεῖθεν αὐταῖς αἱ ὑπερκόσμιοι τάξεις, αἱ πρὸς
ἑαυτὰς ἑνώσεις, αἱ ἐν ἀλλήλαις χωρήσεις, αἱ ἀσύγχυτοι
διακρίσεις, αἱ πρὸς τὰς κρείττους ἀναγωγικαὶ τῶν ὑφειμένων
δυνάμεις, αἱ περὶ τὰ δεύτερα πρόνοιαι τῶν πρεσβυτέρων,
145 αἱ τῶν οἰκείων ἑκάστης δυνάμεως φρουραὶ καὶ περὶ ἑαυτὰς |
ἀμετάπτωτοι συνελίξεις, αἱ περὶ τὴν ἔφεσιν τἀγαθοῦ
ταὐτότητες καὶ ἀκρότητες καὶ ὅσα ἄλλα εἴρηται πρὸς ἡμῶν
ἐν τῷ Περὶ τῶν ἀγγελικῶν ἰδιοτήτων καὶ τάξεων.

Ἀλλὰ καί, ὅσα τῆς οὐρανίας ἱεραρχίας ἐστίν, αἱ ἀγγελοπρεπεῖς καθάρσεις, αἱ ὑπερκόσμιοι φωταγωγίαι καὶ τὰ τελεσιουργὰ τῆς ὅλης ἀγγελικῆς τελειότητος ἐκ τῆς παναιτίου καὶ πηγαίας ἐστὶν ἀγαθότητος, ἐξ ἧς καὶ τὸ ἀγαθοειδὲς αὐταῖς ἐδωρήθη καὶ τὸ ἐκφαίνειν ἐν ἑαυταῖς τὴν κρυφίαν ἀγαθότητα καὶ εἶναι ἀγγέλους ὥσπερ ἐξαγγελτικὰς τῆς θείας σιγῆς καὶ οἷον φῶτα φανὰ τοῦ ἐν ἀδύτοις ὄντος ἑρμηνευτικὰ προβεβλημένας.

Ἀλλὰ καὶ μετ' ἐκείνους τοὺς ἱεροὺς καὶ ἁγίους νόας αἱ ψυχαὶ καὶ ὅσα ψυχῶν ἀγαθὰ διὰ τὴν ὑπεράγαθον ἔστιν ἀγαθότητα τὸ νοερὰς αὐτὰς εἶναι, τὸ ἔχειν τὴν οὐσιώδη ζωὴν ἀνώλεθρον αὐτὸ τὸ εἶναι καὶ δύνασθαι πρὸς τὰς ἀγγελικὰς ἀνατεινομένας ζωὰς δι' αὐτῶν ὡς ἀγαθῶν καθηγεμόνων ἐπὶ τὴν πάντων ἀγαθῶν ἀγαθαρχίαν ἀνάγεσθαι καὶ τῶν ἐκεῖθεν ἐκβλυζομένων ἐλλάμψεων ἐν μετουσίᾳ γίνεσθαι κατὰ τὴν σφῶν ἀναλογίαν καὶ τῆς τοῦ ἀγαθοειδοῦς δωρεᾶς, ὅση δύναμις, μετέχειν καὶ ὅσα ἄλλα πρὸς ἡμῶν ἐν τοῖς Περὶ ψυχῆς ἀπηρίθμηται.

Ἀλλὰ καὶ περὶ αὐτῶν, εἰ χρὴ φάναι, τῶν ἀλόγων ψυχῶν
ἢ ζῴων, ὅσα τὸν ἀέρα τέμνει καὶ ὅσα ἐπὶ γῆς βαίνει καὶ
ὅσα εἰς γῆν ἐκτέταται καὶ τὰ ἐν ὕδασι τὴν ζωὴν ἢ ἀμφιβίως
146 λαχόντα καὶ ὅσα ὑπὸ γῆν | ἐγκεκαλυμμένα ζῇ καὶ
ἐγκεχωσμένα καὶ ἁπλῶς ὅσα τὴν αἰσθητικὴν ἔχει ψυχὴν ἢ
ζωήν, καὶ ταῦτα πάντα διὰ τἀγαθὸν ἐψύχωται καὶ ἐζώωται.



2. De acolo sunt ordinile lor supra-lumești, unirile cu ele însele, pătrunderile lor unele într-altele, distincțiile lor neconfundate, puterile de înălțare a celor subordonate înspre cele superioare, providențele celor mai venerabile față de cele secunde, păstrările caracteristicilor proprii fiecărei puteri și neslăbitele concentrări în ele însele, constanța și înălțimea doririi binelui, precum și toate celelalte pe care le-am amintit în *Despre proprietățile și ordinile îngerești.*

Însă chiar și cele ce sunt ale ierarhiei[195] cerești, purificările adecvate îngerilor, iluminările supra-lumești, precum și riturile desăvârșitoare ale întregii desăvârșiri îngerești sunt de la bunătatea ce este cauză și sursă a tuturor, de la care au primit în dar forma binelui și faptul de a revela în ele însele bunătatea ascunsă și faptul de a fi mesageri, ca niște vestitori ai tăcerii dumnezeiești și ca niște lumini strălucitoare ce stau înainte, pentru a-l exprima pe cel din sanctuar[196].

Dar, chiar și după acele intelecte sacre și sfinte, tot prin bunătatea supra-bună sunt și sufletele și cele bune ale sufletelor: anume faptul că ele sunt intelective, faptul că au viața ființială incoruptibilă, însuși faptul că sunt și că, fiind atrase în sus de viețuitoarele îngerești, ca de niște buni învățători, ele pot să se înalțe la principiul binelui tuturor celor bune, să ia parte, după măsura lor, la iluminările ce țâșnesc de acolo și să participe, pe cât posibil, la darul ce are forma binelui, precum și toate celelalte pe care le-am enumerat în *Despre suflet.*

Iar dacă trebuie să vorbim și despre sufletele iraționale însele sau despre viețuitoarele ce taie aerul, care merg pe pământ sau se târăsc pe pământ, sau care au primit o viață acvatică sau amfibie, și despre cele ce trăiesc tăinuite și acoperite de pământ și, în general, despre cele ce au suflet sau viață sensibilă, acestea toate sunt însuflețite și trăiesc tot prin binele însuși. Tot de la bine își au toate plantele viața de hrănire și de mișcare, iar orice ființă neînsuflețită și fără viață este datorită binelui și prin el își primește felul său de a fi.

Καὶ φυτὰ δὲ πάντα τὴν θρεπτικὴν καὶ κινητικὴν ἔχει ζωὴν ἐκ τἀγαθοῦ, καὶ ὅση ἄψυχος καὶ ἄζωος οὐσία διὰ τἀγαθὸν ἔστι καὶ δι' αὐτὸ τῆς οὐσιώδους ἕξεως ἔλαχεν.

<3> Εἰ δὲ καὶ ὑπὲρ πάντα τὰ ὄντα ἐστίν, ὥσπερ οὖν ἐστι, τἀγαθόν, καὶ τὸ ἀνείδεον εἰδοποιεῖ. Καὶ ἐν αὐτῷ μόνῳ καὶ τὸ ἀνούσιον οὐσίας ὑπερβολὴ καὶ τὸ ἄζωον ὑπερέχουσα ζωὴ καὶ τὸ ἄνουν ὑπεραίρουσα σοφία καὶ ὅσα ἐν τἀγαθῷ τῆς τῶν ἀνειδέων ἐστὶν ὑπεροχικῆς εἰδοποιίας. Καί, εἰ θεμιτὸν φάναι, τἀγαθοῦ τοῦ ὑπὲρ πάντα τὰ ὄντα καὶ αὐτὸ τὸ μὴ ὂν ἐφίεται καὶ φιλονεικεῖ πως ἐν τἀγαθῷ καὶ αὐτὸ εἶναι τῷ ὄντως ὑπερουσίῳ κατὰ τὴν πάντων ἀφαίρεσιν.

<4> Ἀλλ' ὅπερ ἡμᾶς ἐν μέσῳ παραδραμὸν διαπέφευγε, καὶ τῶν οὐρανίων ἀρχῶν καὶ ἀποπερατώσεων αἰτία τἀγαθόν, τῆς ἀναυξοῦς καὶ ἀμειώτου καὶ ὅλως ἀναλλοιώτου ταύτης εὐροίας, καὶ τῶν ἀψόφων, εἰ οὕτω χρὴ φάναι, τῆς παμμεγέθους οὐρανοπορίας κινήσεων καὶ τῶν ἀστρῴων τάξεων καὶ εὐπρεπειῶν καὶ φώτων καὶ ἱδρύσεων καὶ τῆς ἐνίων ἀστέρων μεταβατικῆς πολυκινησίας καὶ τῆς τῶν δύο φωστήρων, οὓς τὰ λόγια καλεῖ μεγάλους, ἀπὸ τῶν αὐτῶν εἰς τὰ αὐτὰ περιοδικῆς ἀποκαταστάσεως, καθ' ἃς αἱ παρ' ἡμῖν ἡμέραι καὶ νύκτες ὁριζόμεναι καὶ μῆνες καὶ ἐνιαυτοὶ μετρούμενοι τὰς τοῦ χρόνου καὶ τῶν ἐν χρόνῳ κυκλικὰς
147 κινήσεις | ἀφορίζουσι καὶ ἀριθμοῦσι καὶ τάττουσι καὶ συνέχουσι.

Τί ἄν τις φαίη περὶ αὐτῆς καθ' αὐτὴν τῆς ἡλιακῆς ἀκτῖνος; Ἐκ τἀγαθοῦ γὰρ τὸ φῶς καὶ εἰκὼν τῆς ἀγαθότητος. Διὸ καὶ φωτωνυμικῶς ὑμνεῖται τἀγαθὸν ὡς ἐν εἰκόνι τὸ ἀρχέτυπον ἐκφαινόμενον. Ὡς γὰρ ἡ τῆς πάντων ἐπέκεινα θεότητος ἀγαθότης ἀπὸ τῶν ἀνωτάτων καὶ πρεσβυτάτων οὐσιῶν ἄχρι τῶν ἐσχάτων διήκει καὶ ἔτι ὑπὲρ πάσας ἐστὶ μήτε τῶν ἄνω φθανουσῶν αὐτῆς τὴν ὑπεροχὴν μήτε τῶν κάτω τὴν περιοχὴν διαβαινουσῶν, ἀλλὰ καὶ φωτίζει τὰ



3. Dacă binele este mai presus de toate fiinţările, aşa cum şi este, atunci cel fără formă dă formă. Şi numai în el lipsa fiinţei este transcendere a fiinţei[197], lipsa vieţii este viaţă superioară, iar lipsa intelectului este exces de înţelepciune, şi toate cele ce sunt în bine ţin de formarea cea pre-eminentă şi fără formă[198]. Şi, dacă se poate spune aşa, chiar şi nefiinţa tinde spre binele cel mai presus de toate fiinţările[199] şi râvneşte într-un fel să fie şi ea în binele care, prin suprimarea tuturor, este cu adevărat supra-fiinţial[200].

4. Dar între timp ne-a scăpat ceva din vedere: anume că tot binele este cauza începuturilor şi marginilor cerului, a acestei afluenţe care nu sporeşte, nici nu se micşorează şi în general nu se schimbă, precum şi a mişcărilor fără zgomot, dacă trebuie să spunem aşa, ale acestei preamari curse cereşti, apoi şi a ordinilor, frumuseţilor, luminilor şi situărilor astrelor, şi a mişcării de multe feluri şi schimbătoare a unora dintre stele, şi a reîntoarcerii periodice, dintr-un loc în acelaşi loc, a celor doi luminători pe care Scripturile îi numesc „cei mari"[201], prin care sunt determinate zilele şi nopţile de la noi şi se măsoară lunile şi anii, şi care delimitează, numără, ordonează şi ţin împreună mişcările circulare ale timpului şi ale celor ce sunt în timp.

Dar ce s-ar putea spune despre raza soarelui în ea însăşi[202]? Căci lumina este de la bine şi este imagine a bunătăţii. Şi tocmai de aceea binele este lăudat prin numirea de lumină[203], deoarece modelul se arată în imagine. Căci, aşa cum bunătatea dumnezeirii de dincolo de toate ajunge de la fiinţele cele mai de sus şi mai venerabile până la cele mai de pe urmă – şi totuşi este mai presus de toate, căci cele de sus nu ating pre-eminenţa sa, nici cele de jos nu trec dincolo de cuprinderea sa[204], ci ea le luminează pe toate cele ce pot fi luminate şi le făureşte, le dă viaţă şi le conţine, le desăvârşeşte şi este măsură a celor ce sunt, şi veşnicie, şi număr, şi ordine, şi cuprindere, şi cauză, şi scop –, tot astfel, imaginea vizibilă a bunătăţii dumnezeieşti,

δυνάμενα πάντα καὶ δημιουργεῖ καὶ ζωοῖ καὶ συνέχει καὶ τελεσιουργεῖ καὶ μέτρον ἐστὶ τῶν ὄντων καὶ αἰὼν καὶ ἀριθμὸς καὶ τάξις καὶ περιοχὴ καὶ αἰτία καὶ τέλος, οὕτω δὴ καὶ ἡ τῆς θείας ἀγαθότητος ἐμφανὴς εἰκών, ὁ μέγας οὗτος καὶ ὁλολαμπὴς καὶ ἀείφωτος ἥλιος, κατὰ πολλοστὸν ἀπήχημα τἀγαθοῦ καὶ πάντα, ὅσα μετέχειν αὐτοῦ δύναται, φωτίζει καὶ ὑπερηπλωμένον ἔχει τὸ φῶς εἰς πάντα ἐξαπλῶν τὸν ὁρατὸν κόσμον ἄνω τε καὶ κάτω τὰς τῶν οἰκείων ἀκτίνων αὐγάς. Καὶ εἴ τι αὐτῶν οὐ μετέχει, τοῦτο οὐ τῆς ἀδρανείας ἢ τῆς βραχύτητός ἐστι τῆς φωτιστικῆς αὐτοῦ διαδόσεως, ἀλλὰ τῶν διὰ φωτοληψίας ἀνεπιτηδειότητα μὴ ἀναπλουμένων εἰς τὴν φωτὸς μετουσίαν. Ἀμέλει πολλὰ τῶν
148 οὕτως ἐχόντων ἡ ἀκτὶς διαβαίνουσα τὰ μετ' | ἐκεῖνα φωτίζει, καὶ οὐδὲν ἔστι τῶν ὁρατῶν, οὗ μὴ ἐφικνεῖται κατὰ τὸ τῆς οἰκείας αἴγλης ὑπερβάλλον μέγεθος.

Ἀλλὰ καὶ πρὸς τὴν γένεσιν τῶν αἰσθητῶν σωμάτων συμβάλλεται καὶ πρὸς ζωὴν αὐτὰ κινεῖ καὶ τρέφει καὶ αὔξει καὶ τελειοῖ καὶ καθαίρει καὶ ἀνανεοῖ. Καὶ μέτρον ἐστὶ καὶ ἀριθμὸς ὡρῶν, ἡμερῶν καὶ παντὸς τοῦ καθ' ἡμᾶς χρόνου τὸ φῶς. Αὐτὸ γάρ ἐστι τὸ φῶς, εἰ καὶ τότε ἀσχημάτιστον ἦν, ὅπερ ὁ θεῖος ἔφη Μωϋσῆς καὶ αὐτὴν ἐκείνην ὁρίσαι τὴν πρώτην τῶν καθ' ἡμᾶς ἡμερῶν τριάδα. Καὶ ὥσπερ πάντα πρὸς ἑαυτὴν ἡ ἀγαθότης ἐπιστρέφει καὶ ἀρχισυναγωγός ἐστι τῶν ἐσκεδασμένων ὡς ἑναρχικὴ καὶ ἑνοποιὸς θεότης, καὶ πάντα αὐτῆς ὡς ἀρχῆς, ὡς συνοχῆς, ὡς τέλους ἐφίεται.

Καὶ τἀγαθόν ἐστιν, ὡς τὰ λόγιά φησιν, ἐξ οὗ τὰ πάντα ὑπέστη καὶ ἔστιν ὡς ἐξ αἰτίας παντελοῦς παρηγμένα καὶ ἐν ᾧ τὰ πάντα συνέστηκεν ὡς ἐν παντοκρατορικῷ πυθμένι φρουρούμενα καὶ διακρατούμενα καὶ εἰς ὃ τὰ πάντα ἐπιστρέφεται καθάπερ εἰς οἰκεῖον ἕκαστα πέρας καὶ οὗ ἐφίεται πάντα, τὰ μὲν νοερὰ καὶ λογικὰ γνωστικῶς, τὰ δὲ αἰσθητικὰ αἰσθητικῶς, τὰ δὲ αἰσθήσεως ἄμοιρα τῇ ἐμφύτῳ



adică acest soare mare, deplin luminos și veșnică lumină, care este un ecou depărtat al binelui[205], le luminează pe toate cele ce pot participa la el și are lumina sa supra-extinsă, întinzând strălucirile razelor sale în sus și în jos, în întregul univers văzut. Iar, dacă ceva dintre acestea nu participă la el, aceasta nu se datorează slăbiciunii sau scurtimii răspândirii luminii sale, ci se datorează celor care, prin incapacitatea lor de a primi lumina, nu sunt deschiși spre participarea la lumină. Fără îndoială că raza trece prin multe de felul acesta și luminează pe cele din jurul lor, și nu este nimic dintre cele vizibile la care ea să nu ajungă prin măreția covârșitoare a splendorii sale.

Dar ea contribuie chiar și la generarea corpurilor sensibile, și le mișcă spre viață, și le hrănește, și le face să crească, le desăvârșește, le purifică și le reînnoiește. Lumina este măsură și număr al orelor, al zilelor și al întregului nostru timp. Căci este aceeași lumină despre care dumnezeiescul Moise spune că a determinat însăși prima triadă a zilelor noastre – chiar dacă atunci ea era fără formă[206]. Și, așa cum bunătatea întoarce toate lucrurile la ea și este originara strângere laolaltă a tuturor celor risipite, deoarece este dumnezeire uni-arhică și unificatoare, tot astfel, toate tind spre ea ca spre principiul, coeziunea și scopul lor[207].

Și, după cum spun Scripturile[208], binele este cel de la care există și sunt toate[209], ca produse de o cauză desăvârșită, și cel în care coexistă toate[210], ca protejate și ținute într-un trunchi atotputernic, și cel spre care toate se întorc, ca spre țelul propriu fiecăreia, și cel înspre care tind toate: cele intelective și raționale în mod cognitiv, cele sensibile în mod sensibil, cele ce nu au parte de sensibilitate prin mișcarea naturală a elanului vital, iar cele fără viață și care doar sunt prin aptitudinea de a participa doar în mod ființial.

Tot astfel, după același raționament al imaginii vizibile, lumina reunește și întoarce spre ea toate cele văzute, cele

κινήσει τῆς ζωτικῆς ἐφέσεως, τὰ δὲ ἄζωα καὶ μόνον ὄντα τῇ πρὸς μόνην τὴν οὐσιώδη μέθεξιν ἐπιτηδειότητι.

Κατὰ τὸν αὐτὸν τῆς ἐμφανοῦς εἰκόνος λόγον καὶ τὸ φῶς συνάγει καὶ ἐπιστρέφει πρὸς ἑαυτὸ πάντα τὰ ὁρῶντα, τὰ
149 κινούμενα, τὰ φωτιζόμενα, | τὰ θερμαινόμενα, τὰ ὅλως ὑπὸ τῶν αὐτοῦ μαρμαρυγῶν συνεχόμενα. Διὸ καὶ ἥλιος, ὅτι πάντα ἀολλῆ ποιεῖ καὶ συνάγει τὰ διεσκεδασμένα. Καὶ πάντα αὐτοῦ τὰ αἰσθητὰ ἐφίεται ἢ ὡς τοῦ ὁρᾶν ἢ ὡς τοῦ κινεῖσθαι καὶ φωτίζεσθαι καὶ θερμαίνεσθαι καὶ ὅλως συνέχεσθαι πρὸς τοῦ φωτὸς ἐφιέμενα. Καὶ οὐ δήπου φημὶ κατὰ τὸν τῆς παλαιότητος λόγον, ὅτι θεὸς ὢν ὁ ἥλιος καὶ δημιουργὸς τοῦδε τοῦ παντὸς ἰδίως ἐπιτροπεύει τὸν ἐμφανῆ κόσμον, ἀλλ' ὅτι «τὰ ἀόρατα» τοῦ θεοῦ «ἀπὸ κτίσεως κόσμου τοῖς ποιήμασι νοούμενα καθορᾶται, ἥ τε ἀΐδιος αὐτοῦ δύναμις καὶ θειότης».

<5> Ἀλλὰ ταῦτα μὲν ἐν τῇ Συμβολικῇ θεολογίᾳ. Νῦν δὲ τὴν νοητὴν τἀγαθοῦ φωτωνυμίαν ἡμῖν ὑμνητέον καὶ ῥητέον, ὅτι φῶς νοητὸν ὁ ἀγαθὸς λέγεται διὰ τὸ πάντα μὲν ὑπερουράνιον νοῦν ἐμπιμπλάναι νοητοῦ φωτός, πᾶσαν δὲ ἄγνοιαν καὶ πλάνην ἐλαύνειν ἐκ πασῶν, αἷς ἂν ἐγγένηται ψυχαῖς, καὶ πάσαις αὐταῖς φωτὸς ἱεροῦ μεταδιδόναι καὶ τοὺς νοεροὺς αὐτῶν ὀφθαλμοὺς ἀποκαθαίρειν τῆς περικειμένης αὐταῖς ἐκ τῆς ἀγνοίας ἀχλύος καὶ ἀνακινεῖν καὶ ἀναπτύσσειν τῷ πολλῷ βάρει τοῦ σκότους συμμεμυκότας καὶ μεταδιδόναι πρῶτα μὲν αἴγλης μετρίας, εἶτα ἐκείνων ὥσπερ ἀπογευομένων φωτὸς καὶ μᾶλλον ἐφιεμένων μᾶλλον ἑαυτὴν ἐνδιδόναι καὶ περισσῶς ἐπιλάμπειν, «ὅτι ἠγάπησαν πολύ», καὶ ἀεὶ ἀνατείνειν αὐτὰς ἐπὶ τὰ πρόσω κατὰ τὴν σφῶν εἰς ἀνάνευσιν ἀναλογίαν.

150 <6> Φῶς οὖν νοητὸν λέγεται τὸ ὑπὲρ πᾶν φῶς ἀγαθὸν ὡς ἀκτὶς πηγαία καὶ ὑπερβλύζουσα φωτοχυσία πάντα τὸν ὑπερκόσμιον καὶ περικόσμιον καὶ ἐγκόσμιον νοῦν ἐκ τοῦ



ce se mişcă, cele iluminate, cele încălzite şi, în general, cele cuprinse în sclipirile ei. De aceea se numeşte „soare", pentru că face ca toate să fie împreună[211] şi le unifică pe cele dispersate. Şi toate cele sensibile tind spre el, fie pentru a vedea, fie pentru a se mişca, pentru a fi luminate şi încălzite şi, în general, pentru că doresc să fie cuprinse de lumină. Şi sigur că nu spun – ca în vechiul mit – că soarele, fiind zeu şi făuritor al acestui tot, guvernează universul vizibil în felul său propriu[212], ci spun că „cele nevăzute" ale lui Dumnezeu „se văd de la facerea lumii, înţelegându-se prin făpturi, adică puterea şi dumnezeirea sa cea de-a pururi"[213].

5. Dar acestea ţin de *Teologia simbolică*. Acum însă, trebuie să lăudăm inteligibila numire de „lumină"[214] a binelui şi să spunem că binele este numit „lumină inteligibilă"[215] deoarece el umple orice intelect supra-ceresc cu lumină inteligibilă, alungă orice ignoranţă şi greşeală[216] din toate sufletele în care acestea s-ar afla, transmite tuturor lumina sacră, curăţă ochii lor inteligibili de ceaţa ignoranţei care îi înconjoară[217], trezeşte şi deschide ochii închişi de multa greutate a întunericului, transmiţându-le mai întâi o splendoare moderată, apoi le dă şi mai mult din ea, ca unora care au gustat din lumină şi doresc mai mult, şi îi iluminează din abundenţă, „pentru că au iubit mult"[218], şi îi trage în sus, mereu mai departe, într-o urcare pe măsura lor.

6. Binele mai presus de orice lumină este numit lumină inteligibilă[219], deoarece este ca o rază-sursă şi ca o revărsare de lumină ce inundă şi luminează din plinătatea sa toate intelectele – cele supra-lumeşti, cele din jurul lumii sau din lume –, reînnoind în întregime puterile lor intelective, şi le cuprinde pe toate prin faptul că se întinde deasupra lor, şi le depăşeşte pe toate prin faptul că stă mai presus de ele, şi, în general – ca principiu al luminii şi supra-lumină –, conţine în sine şi depăşeşte şi deţine dinainte toată domnirea puterii luminătoare, şi unifică şi face să fie împreună[220]

πληρώματος αὐτῆς καταλάμπουσα καὶ τὰς νοερὰς αὐτῶν ὅλας ἀνανεάζουσα δυνάμεις καὶ πάντας περιέχουσα τῷ ὑπερτετάσθαι καὶ πάντων ὑπερέχουσα τῷ ὑπερκεῖσθαι καὶ ἁπλῶς πᾶσαν τῆς φωτιστικῆς δυνάμεως τὴν κυρείαν ὡς ἀρχίφωτος καὶ ὑπέρφωτος ἐν ἑαυτῇ συλλαβοῦσα καὶ ὑπερέχουσα καὶ προέχουσα καὶ τὰ νοερὰ καὶ λογικὰ πάντα συνάγουσα καὶ ἀολλῆ ποιοῦσα. Καὶ γὰρ ὥσπερ ἡ ἄγνοια διαιρετικὴ τῶν πεπλανημένων ἐστίν, οὕτως ἡ τοῦ νοητοῦ φωτὸς παρουσία συναγωγὸς καὶ ἑνωτικὴ τῶν φωτιζομένων ἐστὶ καὶ τελειωτικὴ καὶ ἔτι ἐπιστρεπτικὴ πρὸς τὸ ὄντως ὂν ἀπὸ τῶν πολλῶν δοξασμάτων ἐπιστρέφουσα καὶ τὰς ποικίλας ὄψεις ἤ, κυριώτερον εἰπεῖν, φαντασίας εἰς μίαν ἀληθῆ καὶ καθαρὰν καὶ μονοειδῆ συνάγουσα γνῶσιν καὶ ἑνὸς καὶ ἑνωτικοῦ φωτὸς ἐμπιπλῶσα.

<7> Τοῦτο τἀγαθὸν ὑμνεῖται πρὸς τῶν ἱερῶν θεολόγων
καὶ ὡς καλὸν καὶ ὡς κάλλος καὶ ὡς «ἀγάπη» καὶ ὡς
151 ἀγαπητὸν καὶ ὅσαι ἄλλαι | εὐπρεπεῖς εἰσι τῆς καλλοποιοῦ
καὶ κεχαριτωμένης ὡραιότητος θεωνυμίαι.

Τὸ δὲ καλὸν καὶ κάλλος οὐ διαιρετὸν ἐπὶ τῆς ἐν ἑνὶ τὰ ὅλα συνειληφυίας αἰτίας. Ταῦτα γὰρ ἐπὶ μὲν τῶν ὄντων ἁπάντων εἰς μετοχὰς καὶ μετέχοντα διαιροῦντες καλὸν μὲν εἶναι λέγομεν τὸ κάλλους μετέχον, κάλλος δὲ τὴν μετοχὴν τῆς καλλοποιοῦ τῶν ὅλων καλῶν αἰτίας. Τὸ δὲ ὑπερούσιον καλὸν κάλλος μὲν λέγεται διὰ τὴν ἀπ’ αὐτοῦ πᾶσι τοῖς οὖσι μεταδιδομένην οἰκείως ἑκάστῳ καλλονὴν καὶ ὡς τῆς πάντων εὐαρμοστίας καὶ ἀγλαΐας αἴτιον δίκην φωτὸς ἐναστράπτον ἅπασι τὰς καλλοποιοὺς τῆς πηγαίας ἀκτῖνος αὐτοῦ μεταδόσεις καὶ ὡς πάντα πρὸς ἑαυτὸ καλοῦν, ὅθεν καὶ κάλλος λέγεται, καὶ ὡς ὅλα ἐν ὅλοις εἰς ταὐτὸ συνάγον, καλὸν δὲ ὡς πάγκαλον ἅμα καὶ ὑπέρκαλον καὶ ἀεὶ ὂν κατὰ τὰ αὐτὰ καὶ ὡσαύτως καλὸν καὶ οὔτε γιγνόμενον οὔτε ἀπολλύμενον οὔτε αὐξανόμενον οὔτε φθίνον, οὐδὲ τῇ μὲν



toate cele intelective și raționale. Căci, așa cum ignoranța îi desparte pe cei rătăciți, tot astfel, prezența luminii inteligibile[221] îi strânge laolaltă și îi unifică pe cei iluminați și este desăvârșitoare și, în plus, îi întoarce spre ceea ce este în mod veritabil, întorcându-i de la opiniile cele multe și strângând aparențele diverse – sau, ca să spunem mai precis, reprezentările – într-o singură cunoaștere adevărată, pură și uniformă, umplându-le de o lumină unitară și unificatoare.

7. Acest bine este lăudat de teologii cei sacri și ca frumos[222], și ca frumusețe[223], și ca „dragoste"[224], și ca îndrăgit[225], și prin toate celelalte numiri dumnezeiești care se potrivesc frumuseții celei făcătoare de frumos și pline de har.

Pentru cauza care strânge toate în unu, frumosul și frumusețea nu sunt despărțite. Căci, în toate ființările, acestea sunt despărțite în participări și participanți: spunem, pe de o parte, că frumos este cel ce participă la frumusețe, iar pe de altă parte, frumusețea este participarea la cauza dătătoare de frumusețe a tuturor celor frumoase. În schimb, despre frumosul supra-ființial spunem că este frumusețe datorită frumuseții pe care o transmite de la el tuturor celor ce sunt, fiecăruia în mod propriu, precum și pentru că este cauză a armoniei și splendorii tuturor, ca lumina ce străfulgeră tuturor transmiterile făcătoare de frumos ale razei sale sursă; de asemenea, se spune că este frumusețe deoarece cheamă[226] toate lucrurile la sine, precum și pentru că strânge toate în toate, într-un același; în schimb, spunem că este frumos deoarece este în același timp preafrumos și supra-frumos, dar și pentru că este mereu frumos, în aceleași privințe și la fel, fără să se nască sau să dispară, fără să sporească sau să se diminueze, fără să fie undeva frumos, iar altundeva urât, nici cândva frumos, iar altcândva urât, nici frumos față de ceva și urât față de altceva, nici frumos aici, iar dincolo nu, ca și cum pentru unii ar fi frumos, iar pentru alții nu ar fi frumos, ci el este frumos ca același, în sine și cu sine,

καλόν, τῇ δὲ αἰσχρὸν οὐδὲ τοτὲ μέν, τοτὲ δὲ οὔ, οὐδὲ πρὸς μὲν τὸ καλόν, πρὸς δὲ τὸ αἰσχρὸν οὔτε ἔνθα μέν, ἔνθα δὲ οὒ ὡς τισὶ μὲν ὂν καλόν, τισὶ δὲ οὐ καλόν, ἀλλ' ὡς αὐτὸ καθ' ἑαυτὸ μεθ' ἑαυτοῦ μονοειδὲς ἀεὶ ὂν καλὸν καὶ ὡς παντὸς καλοῦ τὴν πηγαίαν καλλονὴν ὑπεροχικῶς ἐν ἑαυτῷ προέχον.

Τῇ γὰρ ἁπλῇ καὶ ὑπερφυεῖ τῶν ὅλων καλῶν φύσει πᾶσα καλλονὴ καὶ πᾶν καλὸν ἑνοειδῶς κατ' αἰτίαν προϋφέστηκεν.
152 Ἐκ τοῦ καλοῦ τούτου | πᾶσι τοῖς οὖσι τὸ εἶναι κατὰ τὸν οἰκεῖον λόγον ἕκαστα καλά, καὶ διὰ τὸ καλὸν αἱ πάντων ἐφαρμογαὶ καὶ φιλίαι καὶ κοινωνίαι, καὶ τῷ καλῷ τὰ πάντα ἥνωται, καὶ ἀρχὴ πάντων τὸ καλὸν ὡς ποιητικὸν αἴτιον καὶ κινοῦν τὰ ὅλα καὶ συνέχον τῷ τῆς οἰκείας καλλονῆς ἔρωτι καὶ πέρας πάντων καὶ ἀγαπητὸν ὡς τελικὸν αἴτιον, τοῦ καλοῦ γὰρ ἕνεκα πάντα γίγνεται, καὶ παραδειγματικόν, ὅτι κατ' αὐτὸ πάντα ἀφορίζεται. Διὸ καὶ ταὐτόν ἐστι τἀγαθῷ τὸ καλόν, ὅτι τοῦ καλοῦ καὶ ἀγαθοῦ κατὰ πᾶσαν αἰτίαν πάντα ἐφίεται, καὶ οὐκ ἔστι τι τῶν ὄντων, ὃ μὴ μετέχει τοῦ καλοῦ καὶ ἀγαθοῦ.

Τολμήσει δὲ καὶ τοῦτο εἰπεῖν ὁ λόγος, ὅτι καὶ τὸ μὴ ὂν μετέχει τοῦ καλοῦ καὶ ἀγαθοῦ, τότε γὰρ καὶ αὐτὸ καλὸν καὶ ἀγαθόν, ὅταν ἐν θεῷ κατὰ τὴν πάντων ἀφαίρεσιν ὑπερουσίως ὑμνεῖται. Τοῦτο τὸ ἓν ἀγαθὸν καὶ καλὸν ἑνικῶς ἐστι πάντων τῶν πολλῶν καλῶν καὶ ἀγαθῶν αἴτιον. Ἐκ τούτου πᾶσαι τῶν ὄντων αἱ οὐσιώδεις ὑπάρξεις, αἱ ἑνώσεις, αἱ διακρίσεις, αἱ ταὐτότητες, αἱ ἑτερότητες, αἱ ὁμοιότητες, αἱ ἀνομοιότητες, αἱ κοινωνίαι τῶν ἐναντίων, αἱ ἀσυμμιξίαι τῶν ἡνωμένων, αἱ πρόνοιαι τῶν ὑπερτέρων, αἱ ἀλληλουχίαι τῶν ὁμοστοίχων, αἱ ἐπιστροφαὶ τῶν καταδεεστέρων, αἱ πάντων ἑαυτῶν φρουρητικαὶ καὶ ἀμετακίνητοι μοναὶ καὶ ἱδρύσεις, καὶ αὖθις αἱ πάντων ἐν πᾶσιν οἰκείως ἑκάστῳ κοινωνίαι καὶ ἐφαρμογαὶ καὶ ἀσύγχυτοι φιλίαι καὶ ἁρμονίαι τοῦ παντός, αἱ ἐν τῷ παντὶ συγκράσεις, αἱ ἀδιάλυτοι συνοχαὶ τῶν ὄντων, αἱ ἀνέκλειπτοι διαδοχαὶ τῶν γινομένων, αἱ



veşnic de aceeaşi formă, ca deţinând în sine însuşi, dinainte şi prin excelenţă, frumuseţea-sursă a oricărui frumos[227].

Căci, în natura simplă şi supra-firească a întregului celor frumoase, pre-există toată frumuseţea şi orice frumos, în mod unitar şi conform cauzei. De la acest frumos, toate fiinţările îşi au faptul că sunt frumoase, fiecare conform raţiunii proprii. Prin frumos sunt acordurile, prieteniile şi comuniunile tuturor; prin frumos toate se unifică[228], iar frumosul este principiul tuturor, ca o cauză ce le creează şi le mişcă pe toate şi le ţine împreună, prin iubirea lor pentru frumuseţea proprie cauzei; frumosul este scopul tuturor şi este îndrăgit ca o cauză finală, căci toate sunt în vederea lui[229], cât şi ca o cauză exemplară, căci toate sunt determinate conform lui. Şi tocmai de aceea frumosul este identic cu binele[230], deoarece – oricare ar fi cauza – toate tind spre cel frumos, şi nu este nimic dintre fiinţări care să nu participe la cel frumos şi bine.

Discursul nostru va îndrăzni să spună şi acest lucru: anume că până şi nefiinţa participă la frumos şi la bine, căci chiar şi ea este frumoasă şi bună atunci când este lăudată întru Dumnezeu, în mod supra-fiinţial, prin suprimarea tuturor. Acest „bine şi frumos" unu este în mod unitar cauza tuturor pluralelor frumoase şi bune. De la acesta vin toate subzistenţele fiinţiale ale fiinţărilor, precum şi unirile, distincțiile, identităţile, diferenţele, asemănările, neasemănările, comuniunile între cele opuse, neamestecările celor unificate, providenţele celor superioare, continuităţile[231] celor de acelaşi rang, întoarcerile celor inferioare, imuabilele rămâneri şi aşezări ale tuturor, prin care fiecare se păstrează pe sine, şi, de asemenea, comuniunile tuturor în toate, în mod potrivit fiecăruia, precum şi acordurile, prieteniile neconfundate[232] şi armoniile totului, combinările din cadrul totului, coeziunile indisolubile ale fiinţărilor, succesiunile neîntrerupte ale celor ce se nasc, toate stările şi mişcările intelectelor, ale sufletelor şi ale corpurilor. Căci cel mai presus de orice stare şi de orice mişcare[233] este stare

153 στάσεις πᾶσαι καὶ αἱ κινήσεις αἱ τῶν νοῶν, αἱ τῶν | ψυχῶν, αἱ τῶν σωμάτων. Στάσις γάρ ἐστι πᾶσι καὶ κίνησις τὸ ὑπὲρ πᾶσαν στάσιν καὶ πᾶσαν κίνησιν ἐνιδρῦον ἕκαστον ἐν τῷ ἑαυτοῦ λόγῳ καὶ κινοῦν ἐπὶ τὴν οἰκείαν κίνησιν.

<8> Καὶ κινεῖσθαι μὲν οἱ θεῖοι λέγονται νόες κυκλικῶς μὲν ἑνούμενοι ταῖς ἀνάρχοις καὶ ἀτελευτήτοις ἐλλάμψεσι τοῦ καλοῦ καὶ ἀγαθοῦ, κατ' εὐθεῖαν δέ, ὁπόταν προΐασιν εἰς τὴν τῶν ὑφειμένων πρόνοιαν εὐθείᾳ τὰ πάντα περαίνοντες, ἑλικοειδῶς δέ, ὅτι καὶ προνοοῦντες τῶν καταδεεστέρων ἀνεκφοιτήτως μένουσιν ἐν ταὐτότητι περὶ τὸ τῆς ταὐτότητος αἴτιον καλὸν καὶ ἀγαθὸν ἀκαταλήκτως περιχορεύοντες.

<9> Ψυχῆς δὲ κίνησίς ἐστι κυκλικὴ μὲν ἡ εἰς ἑαυτὴν εἴσοδος ἀπὸ τῶν ἔξω καὶ τῶν νοερῶν αὐτῆς δυνάμεων ἡ ἑνοειδὴς συνέλιξις ὥσπερ ἔν τινι κύκλῳ τὸ ἀπλανὲς αὐτῇ δωρουμένη καὶ ἀπὸ τῶν πολλῶν τῶν ἔξωθεν αὐτὴν ἐπιστρέφουσα καὶ συνάγουσα πρῶτον εἰς ἑαυτήν, εἶτα ὡς ἑνοειδῆ γενομένην ἑνοῦσα ταῖς ἑνιαίως ἡνωμέναις δυνάμεσι καὶ οὕτως ἐπὶ τὸ καλὸν καὶ ἀγαθὸν χειραγωγοῦσα τὸ ὑπὲρ πάντα τὰ ὄντα καὶ ἓν καὶ ταὐτὸν καὶ ἄναρχον καὶ ἀτελεύτητον.

Ἑλικοειδῶς δὲ ψυχὴ κινεῖται, καθ' ὅσον οἰκείως ἑαυτῇ τὰς θείας ἐλλάμπεται γνώσεις, οὐ νοερῶς καὶ ἑνιαίως, ἀλλὰ
154 λογικῶς καὶ διεξοδικῶς καὶ οἷον | συμμίκτοις καὶ μεταβατικαῖς ἐνεργείαις.

Τὴν κατ' εὐθεῖαν δέ, ὅταν οὐκ εἰς ἑαυτὴν εἰσιοῦσα καὶ ἑνικῇ νοερότητι κινουμένη, τοῦτο γάρ, ὡς ἔφην, ἐστὶ τὸ κατὰ κύκλον, ἀλλὰ πρὸς τὰ περὶ ἑαυτὴν προϊοῦσα καὶ ἀπὸ τῶν ἔξωθεν ὥσπερ ἀπό τινων συμβόλων πεποικιλμένων καὶ πεπληθυσμένων ἐπὶ τὰς ἁπλᾶς καὶ ἡνωμένας ἀνάγεται θεωρίας.

<10> Τούτων οὖν καὶ τῶν αἰσθητῶν ἐν τῷδε τῷ παντὶ τριῶν κινήσεων καὶ πολλῷ πρότερον τῶν ἑκάστου μονῶν



și mișcare pentru toate, așezând pe fiecare în rațiunea lui proprie și mișcându-l cu mișcarea lui proprie.

8. Și se spune că intelectele dumnezeiești se mișcă circular atunci când se unesc cu iluminările fără început și fără sfârșit ale frumosului și binelui[234], dar și în linie dreaptă, ori de câte ori înaintează spre providențierea celor subordonate, realizând totul în linie dreaptă, precum și în spirală, deoarece, deși le providențiază pe cele inferioare, rămân totuși în identitate, în mod inseparabil, rotindu-se neîncetat împrejurul celui frumos și bine, care este cauza identității[235].

9. Pentru suflet, în schimb, mișcarea circulară este intrarea în sine de la cele din afară și concentrarea unitară a puterilor sale intelective care, ca într-un cerc, îi oferă un caracter nerătăcitor, îl întoarce de la cele plurale din afară și îl strânge mai întâi în sine însuși, apoi, după ce a devenit unitar, îl unifică cu puterile cele unificate în mod unitar și îl călăuzește astfel spre frumosul și binele mai presus de toate ființările, care este unul și același, fără început și fără sfârșit.

Dar sufletul se mișcă și în spirală, atunci când, într-un mod propriu lui, este luminat de cunoașterile dumnezeiești, nu în mod intelectiv și unitar, ci în manieră rațională și discursivă, ca prin niște activități compuse și schimbătoare.

Iar mișcarea în linie dreaptă nu este atunci când sufletul intră în sine, mișcat de o intelecție[236] unitară – căci, așa cum am spus, aceasta este mișcarea circulară –, ci atunci când înaintează spre cele din jurul lui și, pornind de la cele din afară, ca de la niște simboluri diverse și plurale, se înalță spre viziunile simple și unificate.

10. Cel frumos și bine mai presus de orice stare și mișcare este cauza, coeziunea și țelul acestor trei feluri de mișcare – precum și al celor sensibile corespunzătoare din acest univers – și, cu mult înaintea lor, el este cauza rămânerilor și stărilor și așezărilor fiecărui lucru. De aceea, orice stare și mișcare este din el, în el, înspre el și pentru el. Căci

καὶ στάσεων καὶ ἱδρύσεων αἴτιόν ἐστι καὶ συνοχικὸν καὶ πέρας τὸ καλὸν καὶ ἀγαθὸν τὸ ὑπὲρ πᾶσαν στάσιν καὶ κίνησιν. Διὸ πᾶσα στάσις καὶ κίνησις καὶ ἐξ οὗ καὶ ἐν ᾧ καὶ εἰς ὃ καὶ οὗ ἕνεκα. Καὶ γὰρ «ἐξ αὐτοῦ καὶ δι' αὐτοῦ» καὶ οὐσία καὶ ζωὴ πᾶσα καὶ νοῦ καὶ ψυχῆς καὶ πάσης φύσεως αἱ σμικρότητες, αἱ ἰσότητες, αἱ μεγαλειότητες, τὰ μέτρα πάντα καὶ αἱ τῶν ὄντων ἀναλογίαι καὶ ἁρμονίαι καὶ κράσεις, αἱ ὁλότητες, τὰ μέρη, πᾶν ἓν καὶ πλῆθος, αἱ συνδέσεις τῶν μερῶν, αἱ παντὸς πλήθους ἑνώσεις, αἱ τελειότητες τῶν ὁλοτήτων, τὸ ποιόν, τὸ ποσόν, τὸ πηλίκον, τὸ ἄπειρον, αἱ συγκρίσεις, αἱ διακρίσεις, πᾶσα ἀπειρία, πᾶν πέρας, οἱ ὅροι πάντες, αἱ τάξεις, αἱ ὑπεροχαί, τὰ στοιχεῖα, τὰ εἴδη, πᾶσα οὐσία, πᾶσα δύναμις, πᾶσα ἐνέργεια, πᾶσα ἕξις, πᾶσα αἴσθησις, πᾶς λόγος, πᾶσα νόησις, πᾶσα ἐπαφή, πᾶσα ἐπιστήμη, πᾶσα ἕνωσις. Καὶ ἁπλῶς πᾶν ὂν ἐκ τοῦ καλοῦ καὶ ἀγαθοῦ καὶ ἐν τῷ καλῷ καὶ ἀγαθῷ ἔστι καὶ εἰς τὸ καλὸν καὶ ἀγαθὸν ἐπιστρέφεται.

Καὶ πάντα, ὅσα ἔστι καὶ γίνεται, διὰ τὸ καλὸν καὶ ἀγαθὸν ἔστι καὶ γίνεται. Καὶ πρὸς αὐτὸ πάντα ὁρᾷ καὶ ὑπ' αὐτοῦ
155 κινεῖται καὶ συνέχεται. | Καὶ αὐτοῦ ἕνεκα καὶ δι' αὐτὸ καὶ
ἐν αὐτῷ πᾶσα ἀρχὴ παραδειγματική, τελική, ποιητική, εἰδική, στοιχειώδης καὶ ἁπλῶς πᾶσα ἀρχή, πᾶσα συνοχή, πᾶν πέρας. Ἢ ἵνα συλλαβὼν εἴπω· Πάντα τὰ ὄντα ἐκ τοῦ καλοῦ καὶ ἀγαθοῦ, καὶ πάντα τὰ οὐκ ὄντα ὑπερουσίως ἐν τῷ καλῷ καὶ ἀγαθῷ, καὶ ἔστι πάντων ἀρχὴ καὶ πέρας ὑπεράρχιον καὶ ὑπερτελές, ὅτι «Ἐξ αὐτοῦ καὶ δι' αὐτοῦ» καὶ ἐν αὐτῷ «καὶ εἰς αὐτὸ τὰ πάντα», ὥς φησιν ὁ ἱερὸς λόγος.

Πᾶσιν οὖν ἐστι τὸ καλὸν καὶ ἀγαθὸν ἐφετὸν καὶ ἐραστὸν καὶ ἀγαπητόν, καὶ δι' αὐτὸ καὶ αὐτοῦ ἕνεκα καὶ τὰ ἥττω τῶν κρειττόνων ἐπιστρεπτικῶς ἐρῶσι καὶ κοινωνικῶς τὰ ὁμόστοιχα τῶν ὁμοταγῶν καὶ τὰ κρείττω τῶν ἡττόνων



„de la el și prin el"[237] sunt orice ființă și viață a intelectului și a sufletului, precum și părțile cele mai mici, cele egale și cele mai mari ale oricărei naturi, toate măsurile și proporțiile și armoniile și combinările celor ce sunt, întregimile, părțile, orice unu și pluralitate, legăturile părților, unirile întregii pluralități, desăvârșirile întregimilor, calitatea, cantitatea, vârsta, nelimitatul, îmbinările, separările, orice nelimitare, orice limită[238], toate delimitările, ordinile, superioritățile, elementele, formele, orice ființă, orice putere, orice activitate, orice condiție, orice senzație, orice discurs, orice gândire, orice contact, orice știință, orice unire. Și, în general, tot ceea ce este vine de la cel frumos și bine, și este în cel frumos și bine, și se întoarce în cel frumos și bine[239].

Și toate cele ce sunt și se nasc sunt și se nasc prin cel frumos și bine. Și toate privesc spre el și sunt mișcate și conținute de el. Și în vederea lui, prin el și în el este orice principiu exemplar, final, producător, formal, elementar și, în general, orice principiu, orice coeziune, orice țel. Sau mai pe scurt: toate ființările vin de la cel frumos și bine, toate cele ce nu sunt sunt în mod supra-ființial în cel frumos și bine, iar el este principiu al tuturor și țel mai presus de principiu și supra-desăvârșit, deoarece „de la el și prin el" și în el „și întru el sunt toate"[240], după cum spune cuvântul sacru.

Astfel, cel frumos și bine este dorit, iubit și îndrăgit de toate[241]; prin el și în vederea lui cele inferioare le iubesc pe cele superioare în maniera întoarcerii, cele ce sunt la același nivel le iubesc pe cele de același rang în maniera comuniunii, cele superioare le iubesc pe cele inferioare în manieră providențială[242], fiecare se iubește pe sine prin coeziune și toate doresc binele și frumosul atunci când fac și vor toate cele pe care le fac și le vor.

Discursul adevărat va îndrăzni, de asemenea, să spună că, prin transcendența bunătății sale, însuși cauzatorul tuturor le iubește pe toate, le produce pe toate, le desăvârșește

προνοητικῶς καὶ αὐτὰ ἑαυτῶν ἕκαστα συνεκτικῶς, καὶ πάντα τοῦ καλοῦ καὶ ἀγαθοῦ ἐφιέμενα ποιεῖ καὶ βούλεται πάντα, ὅσα ποιεῖ καὶ βούλεται.

Παῤῥησιάσεται δὲ καὶ τοῦτο εἰπεῖν ὁ ἀληθὴς λόγος, ὅτι καὶ αὐτὸς ὁ πάντων αἴτιος δι' ἀγαθότητος ὑπερβολὴν πάντων ἐρᾷ, πάντα ποιεῖ, πάντα τελειοῖ, πάντα συνέχει, πάντα ἐπιστρέφει, καὶ ἔστι καὶ ὁ θεῖος ἔρως ἀγαθὸς ἀγαθοῦ διὰ τὸ ἀγαθόν. Αὐτὸς γὰρ ὁ ἀγαθοεργὸς τῶν ὄντων ἔρως ἐν τἀγαθῷ καθ' ὑπερβολὴν προϋπάρχων οὐκ εἴασεν αὐτὸν ἄγονον ἐν ἑαυτῷ μένειν, ἐκίνησε δὲ αὐτὸν εἰς τὸ πρακτικεύεσθαι κατὰ τὴν ἁπάντων γενητικὴν ὑπερβολήν.

156 <11> Καὶ μή τις ἡμᾶς οἰέσθω παρὰ τὰ λόγια τὴν τοῦ ἔρωτος ἐπωνυμίαν πρεσβεύειν. Ἔστι μὲν γὰρ ἄλογον, ὡς οἶμαι, καὶ σκαιὸν τὸ μὴ τῇ δυνάμει τοῦ σκοποῦ προσέχειν, ἀλλὰ ταῖς λέξεσιν. Καὶ τοῦτο οὐκ ἔστι τῶν τὰ θεῖα νοεῖν ἐθελόντων ἴδιον, ἀλλὰ τῶν ἤχους ψιλοὺς εἰσδεχομένων καὶ τούτους ἄχρι τῶν ὤτων ἀδιαβάτους ἔξωθεν συνεχόντων καὶ οὐκ ἐθελόντων εἰδέναι, τί μὲν ἡ τοιάδε λέξις σημαίνει, πῶς δὲ αὐτὴν χρὴ καὶ δι' ἑτέρων ὁμοδυνάμων καὶ ἐκφαντικωτέρων λέξεων διασαφῆσαι, προσπασχόντων δὲ στοιχείοις καὶ γραμμαῖς ἀνοήτοις καὶ συλλαβαῖς καὶ λέξεσιν ἀγνώστοις μὴ διαβαινούσαις εἰς τὸ τῆς ψυχῆς αὐτῶν νοερόν, ἀλλ' ἔξω περὶ τὰ χείλη καὶ τὰς ἀκοὰς αὐτῶν διαβομβουμέναις. Ὥσπερ οὐκ ἔξον τὸν τέσσαρα ἀριθμὸν διὰ τοῦ δὶς δύο σημαίνειν ἢ τὰ εὐθύγραμμα διὰ τῶν ὀρθογράμμων ἢ τὴν μητρίδα διὰ τῆς πατρίδος ἢ ἕτερόν τι τῶν πολλοῖς τοῦ λόγου μέρεσι ταὐτὸ σημαινόντων. Δέον εἰδέναι κατὰ τὸν ὀρθὸν λόγον, ὅτι στοιχείοις καὶ συλλαβαῖς καὶ λέξεσι καὶ γραφαῖς καὶ λόγοις χρώμεθα διὰ τὰς αἰσθήσεις. Ὡς ὅταν ἡμῶν ἡ ψυχὴ ταῖς νοεραῖς ἐνεργείαις ἐπὶ τὰ νοητὰ κινεῖται, περιτταὶ μετὰ τῶν αἰσθητῶν αἱ αἰσθήσεις ὥσπερ καὶ αἱ νοεραὶ δυνάμεις, ὅταν ἡ ψυχὴ θεοειδὴς γενομένη δι' ἑνώσεως ἀγνώστου ταῖς τοῦ ἀπροσίτου φωτὸς ἀκτῖσιν ἐπιβάλλει ταῖς ἀνομμάτοις



pe toate, le conține pe toate, le întoarce pe toate, precum și că iubirea dumnezeiască însăși este o iubire bună, a binelui pentru bine[243]. Căci această binefăcătoare iubire pentru toate ființările, care pre-există în mod transcendent în binele însuși, nu și-a dat voie să rămână în sine însăși neproductivă, ci s-a mișcat pe sine spre a acționa conform transcendenței ce produce toate lucrurile.

11. Dar să nu creadă cineva că noi venerăm denumirea de iubire într-un mod contrar Scripturilor. Căci cred că este irațional și stupid să urmărim expresiile, iar nu sensul obiectului avut în vedere. Așa ceva nu este potrivit celor ce vor să înțeleagă cele dumnezeiești, ci celor ce acceptă sunetele simple, dar le țin doar în afară, până ajung la urechi, unde ele nu mai pot străbate, însă nu vor să știe ce înseamnă o anumită expresie și cum trebuie explicată ea prin alte expresii cu sens similar, sau chiar mai clare decât ea, ci sunt afectați de sunete și de litere fără sens, de silabe și de expresii necunoscute, care nu trec spre partea intelectivă a sufletului lor, ci sunt îngânate afară, pe buzele și în urechile lor. Ca și cum nu ar fi permis să explicăm numărul patru prin doi ori doi, sau liniile drepte ca rectilinii, sau pământul matern ca patrie, sau altceva dintre cele ce exprimă același lucru prin mai multe cuvinte. Trebuie să știm că, la drept vorbind, ne folosim de litere, de silabe, expresii, scrieri și discursuri, datorită senzațiilor. Dar, atunci când sufletul nostru este mișcat de activitățile intelective înspre lucrurile inteligibile, senzațiile ce însoțesc lucrurile sensibile sunt inutile; la fel sunt și puterile intelective atunci când sufletul, devenit deiform printr-o unire incognoscibilă, intuiește razele luminii neapropiate[244], prin intuiții lipsite de vedere. În schimb, atunci când, prin cele sensibile, intelectul se străduiește să se ridice la o înțelegere contemplativă, desigur că sunt mai prețuite senzațiile cele mai clare, cuvintele cele mai precise, precum și cele mai clare dintre cele vizibile. Căci, dacă lucrurile accesibile senzațiilor nu ar fi

ἐπιβολαῖς. Ὅταν δὲ ὁ νοῦς διὰ τῶν αἰσθητῶν ἀνακινεῖσθαι σπεύδει πρὸς θεωρητικὰς νοήσεις, τιμιώτεραι πάντως εἰσὶν
157 αἱ ἐπιδηλότεραι τῶν | αἰσθήσεων διαπορθμεύσεις, οἱ σαφέστεροι λόγοι, τὰ τρανέστερα τῶν ὁρατῶν. Ὡς ὅταν ἀτράνωτα ᾖ τὰ παρακείμενα ταῖς αἰσθήσεσιν, οὐδὲ αὐταὶ τῷ νῷ παραστῆσαι τὰ αἰσθητὰ καλῶς δυνήσονται.

Πλὴν ἵνα μὴ ταῦτα εἰπεῖν δοκῶμεν ὡς τὰ θεῖα λόγια παρακινοῦντες, ἀκουέτωσαν αὐτῶν οἱ τὴν ἔρωτος ἐπωνυμίαν διαβάλλοντες· «Ἐράσθητι αὐτῆς», φησί, «καὶ τηρήσει σε»· «περιχαράκωσον αὐτήν, καὶ ὑψώσει σε· τίμησον αὐτήν, ἵνα σε περιλάβῃ», καὶ ὅσα ἄλλα κατὰ τὰς ἐρωτικὰς θεολογίας ὑμνεῖται.

<12> Καίτοι ἔδοξέ τισι τῶν καθ' ἡμᾶς ἱερολόγων καὶ θειότερον εἶναι τὸ τοῦ ἔρωτος ὄνομα τοῦ τῆς ἀγάπης. Γράφει δὲ καὶ ὁ θεῖος Ἰγνάτιος· »Ὁ ἐμὸς ἔρως ἐσταύρωται». Καὶ ἐν ταῖς προεισαγωγαῖς τῶν λογίων εὑρήσεις τινὰ λέγοντα περὶ τῆς θείας σοφίας· «Ἐραστὴς ἐγενόμην τοῦ κάλλους αὐτῆς». Ὥστε τοῦτο δὴ τὸ τοῦ ἔρωτος ὄνομα μὴ φοβηθῶμεν μηδέ τις ἡμᾶς θορυβείτω λόγος περὶ τούτου δεδιττόμενος. Ἐμοὶ γὰρ δοκοῦσιν οἱ θεολόγοι κοινὸν μὲν ἡγεῖσθαι τὸ τῆς ἀγάπης καὶ τοῦ ἔρωτος ὄνομα, διὰ τοῦτο δὲ τοῖς θείοις μᾶλλον ἀναθεῖναι τὸν ὄντως ἔρωτα διὰ τὴν ἄτοπον τῶν τοιούτων ἀνδρῶν πρόληψιν.

Θεοπρεπῶς γὰρ τοῦ ὄντως ἔρωτος οὐχ ὑφ' ἡμῶν μόνον, ἀλλὰ καὶ πρὸς τῶν λογίων αὐτῶν ὑμνουμένου τὰ πλήθη μὴ χωρήσαντα τὸ ἑνοειδὲς τῆς ἐρωτικῆς θεωνυμίας οἰκείως
158 ἑαυτοῖς ἐπὶ τὸν μεριστὸν καὶ | σωματοπρεπῆ καὶ διῃρημένον ἐξωλίσθησαν, ὃς οὐκ ἔστιν ἀληθὴς ἔρως, ἀλλ' εἴδωλον ἢ μᾶλλον ἔκπτωσις τοῦ ὄντως ἔρωτος. Ἀχώρητον γάρ ἐστι τῷ πλήθει τὸ ἑνιαῖον τοῦ θείου καὶ ἑνὸς ἔρωτος. Διὸ καὶ ὡς δυσχερέστερον ὄνομα τοῖς πολλοῖς δοκοῦν ἐπὶ τῆς θείας σοφίας τάττεται πρὸς ἀναγωγὴν αὐτῶν καὶ ἀνάτασιν εἰς τὴν



clare, atunci nici senzaţiile nu ar putea să prezinte intelectului lucrurile sensibile în mod corect.

Dar, ca să nu credem cumva că spunem acestea ca şi cum ne-am abate de la Scripturile dumnezeieşti, ascultaţi-le chiar pe ele, voi, cei ce condamnaţi denumirea de iubire: „iubeşte-o", spune, „şi te va păzi", „apăr-o şi te va înălţa, cinsteşte-o, ca să te îmbrăţişeze"[245] şi toate celelalte care sunt lăudate conform teologiei iubirii.

12. Totuşi, unii dintre sacrii noştri teologi au crezut că numele de iubire este chiar mai dumnezeiesc decât cel de dragoste[246]. Chiar şi dumnezeiescul Ignatie scrie: „Iubirea mea a fost răstignită"[247]. Iar în Scripturile introductive vei găsi că cineva spune despre înţelepciunea dumnezeiască: „Am fost iubitorul frumuseţii ei"[248]. Astfel că nu trebuie să ne speriem de acest nume al iubirii, nici să ne tulbure vreun discurs care se teme de acesta. Căci mi se pare că teologii consideră că numele dragostei este comun cu cel al iubirii, însă, tocmai din cauza prejudecăţii absurde a unor astfel de oameni, ei atribuie celor dumnezeieşti iubirea cea adevărată.

Căci nu numai noi, ci şi Scripturile laudă iubirea adevărată în mod adecvat lui Dumnezeu, pe când mulţimile nu înţeleg caracterul unitar al dumnezeieştii numiri a iubirii, ci, în modul lor caracteristic, ei alunecă spre iubirea fragmentată, divizată şi proprie corpului, care nu este iubire adevărată, ci imagine şi mai degrabă abandonare a iubirii veritabile. Căci caracterul unitar al iubirii celei dumnezeieşti şi una este de necuprins pentru mulţime. Şi el este atribuit înţelepciunii divine tocmai pentru că celor mulţi li se pare a fi un nume mai greu de acceptat: anume ca să îi înalţe şi să îi întindă pe aceştia până la cunoaşterea iubirii adevărate, pentru ca ei să scape de dificultatea acestui nume.

Şi iarăşi a mai spus cineva pentru noi – conform cu ceea ce este considerat mai pios – că „dragostea ta a căzut peste mine ca dragostea femeilor"[249], dar cei pământeşti credeau de multe ori că aici este ceva absurd. În schimb, pentru cei ce ascultă cele dumnezeieşti aşa cum trebuie, teologii sacri

τοῦ ὄντως ἔρωτος γνῶσιν καὶ ὥστε ἀπολυθῆναι τῆς ἐπ' αὐτῷ δυσχερείας.

Ἐφ' ἡμῶν δὲ αὖθις, ἔνθα καὶ ἄτοπόν τι πολλάκις ἦν οἰηθῆναι τοὺς χαμαιζήλους, κατὰ τὸ δοκοῦν εὐφημότερον· Ἐπέπεσε, τίς φησιν, ἡ ἀγάπησίς σου ἐπ' ἐμὲ ὡς ἡ ἀγάπησις τῶν γυναικῶν. Ἐπὶ τοῖς ὀρθῶς τῶν θείων ἀκροωμένοις ἐπὶ τῆς αὐτῆς δυνάμεως τάττεται πρὸς τῶν ἱερῶν θεολόγων τὸ τῆς ἀγάπης καὶ τοῦ ἔρωτος ὄνομα κατὰ τὰς θείας ἐκφαντορίας.

Καὶ ἔστι τοῦτο δυνάμεως ἑνοποιοῦ καὶ συνδετικῆς καὶ διαφερόντως συγκρατικῆς ἐν τῷ καλῷ καὶ ἀγαθῷ διὰ τὸ καλὸν καὶ ἀγαθὸν προϋφεστώσης καὶ ἐκ τοῦ καλοῦ καὶ ἀγαθοῦ διὰ τὸ καλὸν καὶ ἀγαθὸν ἐκδιδομένης καὶ συνεχούσης μὲν τὰ ὁμοταγῆ κατὰ τὴν κοινωνικὴν ἀλληλουχίαν, κινούσης δὲ τὰ πρῶτα πρὸς τὴν τῶν ὑφειμένων πρόνοιαν καὶ ἐνιδρυούσης τὰ καταδεέστερα τῇ ἐπιστροφῇ τοῖς ὑπερτέροις.

<13> Ἔστι δὲ καὶ ἐκστατικὸς ὁ θεῖος ἔρως οὐκ ἐῶν
159 ἑαυτῶν εἶναι τοὺς | ἐραστάς, ἀλλὰ τῶν ἐρωμένων. Καὶ δηλοῦσι τὰ μὲν ὑπέρτερα τῆς προνοίας γιγνόμενα τῶν καταδεεστέρων καὶ τὰ ὁμόστοιχα τῆς ἀλλήλων συνοχῆς καὶ τὰ ὑφειμένα τῆς πρὸς τὰ πρῶτα θειοτέρας ἐπιστροφῆς. Διὸ καὶ Παῦλος ὁ μέγας ἐν κατοχῇ τοῦ θείου γεγονὼς ἔρωτος καὶ τῆς ἐκστατικῆς αὐτοῦ δυνάμεως μετειληφὼς ἐνθέῳ στόματι· «Ζῶ ἐγώ», φησίν, «οὐκ ἔτι, ζῇ δὲ ἐν ἐμοὶ Χριστός». Ὡς ἀληθὴς ἐραστὴς καὶ ἐξεστηκώς, ὡς αὐτός φησι, τῷ θεῷ καὶ οὐ τὴν ἑαυτοῦ ζῶν, ἀλλὰ τὴν τοῦ ἐραστοῦ ζωὴν ὡς σφόδρα ἀγαπητήν.

Τολμητέον δὲ καὶ τοῦτο ὑπὲρ ἀληθείας εἰπεῖν, ὅτι καὶ αὐτὸς ὁ πάντων αἴτιος τῷ καλῷ καὶ ἀγαθῷ τῶν πάντων ἔρωτι δι' ὑπερβολὴν τῆς ἐρωτικῆς ἀγαθότητος ἔξω ἑαυτοῦ γίνεται ταῖς εἰς τὰ ὄντα πάντα προνοίαις καὶ οἷον ἀγαθότητι καὶ ἀγαπήσει καὶ ἔρωτι θέλγεται καὶ ἐκ τοῦ ὑπὲρ πάντα καὶ πάντων ἐξῃρημένου πρὸς τὸ ἐν πᾶσι κατάγεται κατ'



au stabilit că numele dragostei și cel al iubirii au același înțeles, conform revelației dumnezeiești.

Acesta este numele puterii de a unifica, de a lega[250] și mai ales de a compune, putere ce pre-există în cel frumos și bine, prin cel frumos și bine, care este dată din cel frumos și bine, prin cel frumos și bine, și care ține împreună pe cele de același rang, prin continuitatea lor comunicantă, și care le mișcă pe cele prime spre providențierea celor subordonate, iar pe cele inferioare le situează în întoarcerea spre cele superioare.

13. Iubirea dumnezeiască este și extatică, nelăsându-i pe cei ce iubesc să fie ai lor înșiși, ci ai celor iubiți. Acest lucru îl demonstrează cele superioare, pentru că ele sunt providența celor inferioare, dar îl demonstrează și cele de același rang, prin coeziunea lor unele cu altele, precum și cele subordonate, prin întoarcerea lor mai dumnezeiască spre cele prime. Și de aceea chiar și marele Pavel, fiind sub stăpânirea iubirii dumnezeiești și împărtășindu-se de puterea ei extatică, spune cu inspirată gură: „Nu mai trăiesc eu, ci Hristos trăiește în mine"[251]. Ca un adevărat iubitor care – după cum spune el însuși – și-a ieșit din fire[252] pentru Dumnezeu și care nu trăiește viața sa, ci viața celui iubit, ca una ce îi este foarte dragă.

De dragul adevărului, trebuie să îndrăznim să spunem și aceasta: chiar și cauzatorul tuturor – în iubirea sa frumoasă și bună pentru toate, prin transcendența bunătății celei iubitoare – iese din sine însuși prin providențele față de toate ființările, de parcă ar fi fermecat de bunătate, de dragoste și iubire, iar cel mai presus de toate și transcendent tuturor coboară spre a fi în toate, conform puterii extatice supra-ființiale, inseparabil de sine însuși. Și de aceea, cei pricepuți în cele dumnezeiești se referă la el ca fiind gelos[253]: deoarece are multă iubire bună pentru ființări și stârnește până la gelozie dorința pentru iubirea lui, dar și pentru că el însuși se arată gelos, căci cele dorite sunt obiect al

ἐκστατικὴν ὑπερούσιον δύναμιν ἀνεκφοίτητον ἑαυτοῦ. Διὸ καὶ ζηλωτὴν αὐτὸν οἱ τὰ θεῖα δεινοὶ προσαγορεύουσιν ὡς πολὺν τὸν εἰς τὰ ὄντα ἀγαθὸν ἔρωτα καὶ ὡς πρὸς ζῆλον ἐγερτικὸν τῆς ἐφέσεως αὐτοῦ τῆς ἐρωτικῆς καὶ ὡς ζηλωτὴν αὐτὸν ἀποδεικνύντα, ᾧ καὶ τὰ ἐφιέμενα ζηλωτὰ καὶ ὡς τῶν προνοουμένων ὄντων αὐτῷ ζηλωτῶν. Καὶ ὅλως τοῦ καλοῦ καὶ ἀγαθοῦ ἐστι τὸ ἐραστὸν καὶ ὁ ἔρως καὶ ἐν τῷ καλῷ καὶ ἀγαθῷ προΐδρυται καὶ διὰ τὸ καλὸν καὶ ἀγαθὸν ἔστι καὶ
160 γίνεται. |

<14> Τί δὲ ὅλως οἱ θεολόγοι βουλόμενοι ποτὲ μὲν ἔρωτα καὶ «ἀγάπην» αὐτόν φασι, ποτὲ δὲ ἐραστὸν καὶ ἀγαπητόν; Τοῦ μὲν γὰρ αἴτιος καὶ ὥσπερ προβολεὺς καὶ ἀπογεννήτωρ, τὸ δὲ αὐτός ἐστι. Καὶ τῷ μὲν κινεῖται, τῷ δὲ κινεῖ, ἢ ὅτι αὐτὸς ἑαυτοῦ καὶ ἑαυτῷ ἐστι προαγωγικὸς καὶ κινητικός. Ταύτῃ δὲ ἀγαπητὸν μὲν καὶ ἐραστὸν αὐτὸν καλοῦσιν ὡς καλὸν καὶ ἀγαθόν, ἔρωτα δὲ αὖθις καὶ ἀγάπην ὡς κινητικὴν ἅμα καὶ ὡς ἀναγωγὸν δύναμιν ὄντα ἐφ' ἑαυτόν, τὸ μόνον αὐτὸ δι' ἑαυτὸ καλὸν καὶ ἀγαθὸν καὶ ὥσπερ ἔκφανσιν ὄντα ἑαυτοῦ δι' ἑαυτοῦ καὶ τῆς ἐξῃρημένης ἑνώσεως ἀγαθὴν πρόοδον καὶ ἐρωτικὴν κίνησιν ἁπλῆν, αὐτοκίνητον, αὐτενέργητον, προοῦσαν ἐν τἀγαθῷ καὶ ἐκ τἀγαθοῦ τοῖς οὖσιν ἐκβλυζομένην καὶ αὖθις εἰς τἀγαθὸν ἐπιστρεφομένην. Ἐν ᾧ καὶ τὸ ἀτελεύτητον ἑαυτοῦ καὶ ἄναρχον ὁ θεῖος ἔρως ἐνδείκνυται διαφερόντως ὥσπερ τις ἀΐδιος κύκλος διὰ τἀγαθόν, ἐκ τἀγαθοῦ καὶ ἐν τἀγαθῷ καὶ εἰς τἀγαθὸν ἐν ἀπλανεῖ συνελίξει περιπορευόμενος καὶ ἐν ταὐτῷ καὶ κατὰ τὸ αὐτὸ καὶ προϊὼν ἀεὶ καὶ μένων καὶ ἀποκαθιστάμενος. Ταῦτα καὶ ὁ κλεινὸς ἡμῶν ἱεροτελεστὴς ἐνθέως ὑφηγήσατο κατὰ τοὺς ἐρωτικοὺς ὕμνους, ὧν οὐκ ἄτοπον ἐπιμνησθῆναι καὶ οἷον
161 ἱεράν τινα κεφαλὴν ἐπιθεῖναι τῷ περὶ ἔρωτος ἡμῶν λόγῳ |

<15> Τὸν ἔρωτα, εἴτε θεῖον εἴτε ἀγγελικὸν εἴτε νοερὸν εἴτε ψυχικὸν εἴτε φυσικὸν εἴποιμεν, ἑνωτικήν τινα καὶ



geloziei, iar, pentru el, cele providenţiate sunt obiectul geloziei. Şi, în general, cel iubit şi iubirea sunt ale celui frumos şi bine[254], sunt aşezate dinainte în cel frumos şi bine, şi sunt şi se nasc prin cel frumos şi bine.

14. Dar oare ce vor teologii atunci când spun uneori că el este iubire şi „dragoste"[255], iar alteori spun că este iubit şi îndrăgit[256]? Căci el este cauzator şi un fel de pricinuitor şi generator al uneia, pe când cealaltă este el însuşi. Printr-una este mişcat, iar prin cealaltă mişcă; sau poate că el însuşi este pentru sine şi prin sine producător şi mişcător. Astfel, îl numesc îndrăgit şi iubit, deoarece este frumos şi bine; în schimb, îl numesc iubire şi dragoste, deoarece el, singurul frumos şi bine prin sine însuşi, este în acelaşi timp o putere ce mişcă şi înalţă spre sine, şi este ca o manifestare a lui însuşi prin sine însuşi şi ca o procesiune bună a unităţii transcendente, şi ca o mişcare iubitoare, simplă şi auto-mişcătoare[257], care acţionează de la sine, care pre-există în binele însuşi, iar din bine ţâşneşte în fiinţări, apoi se întoarce din nou la bine. Prin aceasta, iubirea dumnezeiască îşi arată în mod special caracterul ei fără sfârşit şi fără început, ca un cerc care de-a pururi se învârte prin bine, din bine, în bine şi spre bine, într-o concentrare nerătăcitoare, care veşnic procede şi rămâne şi se întoarce în sine, în acelaşi fel. Renumitul nostru desăvârşitor în cele sacre a descris în mod inspirat aceste lucruri în *Imnurile iubirii*[258], pe care nu este nepotrivit să le amintim şi să le punem ca o sacră încoronare a discursului nostru despre iubire:

15. Prin iubire – fie că este vorba de cea dumnezeiască, de cea îngerească, intelectivă, psihică sau fizică – înţelegem o putere de unire şi de compunere care le mişcă pe cele superioare spre providenţierea celor inferioare, pe cele de acelaşi rang le mişcă spre o continuitate a comuniunii, iar în cele din urmă, pe cele subordonate le mişcă spre întoarcerea către cele mai puternice şi superioare.

συγκρατικὴν ἐννοήσωμεν δύναμιν τὰ μὲν ὑπέρτερα κινοῦσαν ἐπὶ πρόνοιαν τῶν καταδεεστέρων, τὰ δὲ ὁμόστοιχα πάλιν εἰς κοινωνικὴν ἀλληλουχίαν καὶ ἐπ' ἐσχάτων τὰ ὑφειμένα πρὸς τὴν τῶν κρειττόνων καὶ ὑπερκειμένων ἐπιστροφήν.

<16> Ἐπειδὴ τοὺς ἐκ τοῦ ἑνὸς πολλοὺς ἔρωτας διετάξαμεν ἑξῆς εἰρηκότες, οἷαι μὲν αἱ τῶν ἐγκοσμίων τε καὶ ὑπερκοσμίων ἐρώτων γνώσεις τε καὶ δυνάμεις, ὧν ὑπερέχουσι κατὰ τὸν ἀποδοθέντα τοῦ λόγου σκοπὸν αἱ τῶν νοερῶν τε καὶ νοητῶν ἐρώτων τάξεις τε καὶ διακοσμήσεις, μεθ' οὓς οἱ αὐτονόητοι καὶ θεῖοι τῶν ὄντως ἐκεῖ καλῶν ἐρώτων ὑπερεστᾶσι, καὶ ἡμῖν οἰκείως ὕμνηνται. Νῦν αὖθις ἀναλαβόντες ἅπαντας εἰς τὸν ἕνα καὶ συνεπτυγμένον ἔρωτα καὶ πάντων αὐτῶν πατέρα συνελίξωμεν ἅμα καὶ συναγάγωμεν ἀπὸ τῶν πολλῶν πρῶτον εἰς δύο συναιροῦντες αὐτὸν ἐρωτικὰς καθόλου δυνάμεις, ὧν ἐπικρατεῖ καὶ προκατάρχει πάντως ἡ ἐκ τοῦ πάντων ἐπέκεινα παντὸς ἔρωτος ἄσχετος αἰτία, καὶ πρὸς ἣν ἀνατείνεται συμφυῶς ἑκάστῳ τῶν ὄντων
162 ὁ ἐκ τῶν ὄντων ἁπάντων ὁλικὸς ἔρως. |

<17> Ἄγε δὴ καὶ ταύτας πάλιν εἰς ἓν συναγαγόντες εἴπωμεν, ὅτι μία τις ἔστιν ἁπλῆ δύναμις ἡ αὐτοκινητικὴ πρὸς ἑνωτικήν τινα κρᾶσιν ἐκ τἀγαθοῦ μέχρι τοῦ τῶν ὄντων ἐσχάτου καὶ ἀπ' ἐκείνου πάλιν ἑξῆς διὰ πάντων εἰς τἀγαθὸν ἐξ ἑαυτῆς καὶ δι' ἑαυτῆς καὶ ἐφ' ἑαυτῆς ἑαυτὴν ἀνακυκλοῦσα καὶ εἰς ἑαυτὴν ἀεὶ ταὐτῶς ἀνελιττομένη.

<18> Καίτοι φαίη τις· Εἰ πᾶσίν ἐστι τὸ καλὸν καὶ ἀγαθὸν ἐραστὸν καὶ ἐφετὸν καὶ ἀγαπητόν, ἐφίεται γὰρ αὐτοῦ καὶ τὸ μὴ ὄν, ὡς εἴρηται, καὶ φιλονεικεῖ πως ἐν αὐτῷ εἶναι, καὶ αὐτό ἐστι τὸ εἰδοποιὸν καὶ τῶν ἀνειδέων, καὶ ἐπ' αὐτοῦ καὶ τὸ μὴ ὂν ὑπερουσίως λέγεται καὶ ἔστι, πῶς ἡ δαιμονία πληθὺς οὐκ ἐφίεται τοῦ καλοῦ καὶ ἀγαθοῦ, πρόσυλος δὲ οὖσα καὶ τῆς ἀγγελικῆς περὶ τὴν ἔφεσιν τἀγαθοῦ ταὐτότητος



16. Am ordonat iubirile cele multe, dar care sunt dintr-una singură, spunând pe rând care sunt cunoașterile și puterile iubirilor din lume și a celor supra-lumești, pe care – conform scopului dat discursului nostru – le depășesc ordinile și dispunerile iubirilor intelective și inteligibile, deasupra cărora stau iubirile inteligibile în sine și iubirile dumnezeiești ale celor cu adevărat frumoase de acolo, pe care și noi le-am lăudat în mod corespunzător. Acum însă, reluându-le pe toate, să le concentrăm împreună în iubirea cea una și repliată, care este Tatăl acestora toate și, pornind de la cele multe, să le reunim mai întâi în două puteri iubitoare, pe care le domină și le conduce în mod total cauza nerelativă[259] a iubirii totale de dincolo de toate, spre care tinde întreaga iubire a tuturor ființărilor, potrivit naturii fiecăreia dintre ființări.

17. Iar acum, după ce le-am strâns pe acestea din nou împreună în unu, să spunem că există o putere unică și simplă, care se mișcă pe sine într-o combinare unitară: de la bine și până la ultima dintre ființări, și iarăși, de la aceea, trecând succesiv prin toate, până la binele însuși, ea se mișcă pe sine în mod circular, de la ea însăși, prin ea însăși și până la ea însăși, și se desfășoară înspre ea însăși mereu în mod identic.

18. Totuși, cineva ar putea spune: dacă cel frumos și bine este iubit, dorit și îndrăgit de toate, căci, așa cum s-a spus, chiar și neființa tinde spre el și râvnește să fie cumva în el, iar el este cel care dă formă chiar și celor lipsite de formă, și dacă despre el se afirmă chiar și neființa și el este neființă în mod supra-ființial, atunci cum se face că mulțimea demonilor nu dorește frumosul și binele, ci, fiind înclinată spre materie – după ce a căzut din îngereasca identitate a doririi binelui –, este cauza tuturor relelor, atât pentru sine, cât și pentru celelalte lucruri despre care spunem că se dovedesc a fi rele? Sau, în general, cum se face că speța demonilor, deși este produsă din bine, nu are forma

ἀποπεπτωκυῖα κακῶν ἁπάντων αἰτία καὶ ἑαυτῇ καὶ τοῖς
ἄλλοις, ὅσα κακύνεσθαι λέγεται; Πῶς δὲ ὅλως ἐκ τἀγαθοῦ
παραχθὲν τὸ δαιμόνιον φῦλον οὐκ ἔστιν ἀγαθοειδὲς ἢ πῶς
ἀγαθὸν ἐκ τἀγαθοῦ γεγονὸς ἠλλοιώθη; Καὶ τί τὸ κακῦναν
163 αὐτὸ | καὶ ὅλως τί τὸ κακόν ἐστι, καὶ ἐκ τίνος ἀρχῆς ὑπέστη,
καὶ ἐν τίνι τῶν ὄντων ἔστιν; Καὶ πῶς ὁ ἀγαθὸς αὐτὸ παραγαγεῖν ἠβουλήθη, πῶς δὲ βουληθεὶς ἠδυνήθη; Καὶ εἰ ἐξ ἄλλης αἰτίας τὸ κακόν, τίς ἑτέρα τοῖς οὖσι παρὰ τἀγαθὸν αἰτία; Πῶς δὲ καὶ προνοίας οὔσης ἔστι τὸ κακὸν ἢ γινόμενον ὅλως ἢ μὴ ἀναιρούμενον, καὶ πῶς ἐφίεταί τι τῶν ὄντων αὐτοῦ παρὰ τἀγαθόν;

<19> Ταῦτα μὲν οὖν ἴσως ἐρεῖ τοιόσδε ἀπορῶν λόγος, ἡμεῖς δὲ ἀξιώσομεν αὐτὸν εἰς τὴν τῶν πραγμάτων ἀλήθειαν ἀποβλέπειν καὶ πρῶτόν γε τοῦτο εἰπεῖν παρρησιασόμεθα· Τὸ κακὸν οὐκ ἔστιν ἐκ τἀγαθοῦ, καὶ εἰ ἐκ τἀγαθοῦ ἐστιν, οὐ κακόν, οὐδὲ γὰρ πυρὸς τὸ ψύχειν οὔτε ἀγαθοῦ τὸ μὴ ἀγαθὰ παράγειν. Καὶ εἰ τὰ ὄντα πάντα ἐκ τἀγαθοῦ, φύσις γὰρ τῷ ἀγαθῷ τὸ παράγειν καὶ σῴζειν, τῷ δὲ κακῷ τὸ φθείρειν καὶ ἀπολλύειν, οὐδέν ἐστι τῶν ὄντων ἐκ τοῦ κακοῦ. Καὶ οὐδὲ αὐτὸ ἔσται τὸ κακόν, εἴπερ καὶ ἑαυτῷ κακὸν εἴη. Καὶ εἰ μὴ τοῦτο, οὐ πάντη κακὸν τὸ κακόν, ἀλλ᾽ ἔχει τινὰ τἀγαθοῦ, καθ᾽ ἣν ὅλως ἔστι, μοῖραν. Καὶ εἰ τὰ ὄντα τοῦ καλοῦ καὶ ἀγαθοῦ ἐφίεται καὶ πάντα, ὅσα ποιεῖ, διὰ τὸ δοκοῦν ἀγαθὸν ποιεῖ καὶ πᾶς ὁ τῶν ὄντων σκοπὸς ἀρχὴν ἔχει καὶ τέλος τἀγαθόν, οὐδὲν γὰρ εἰς τὴν τοῦ κακοῦ φύσιν ἀποβλέπον ποιεῖ, ἃ ποιεῖ, πῶς ἔσται τὸ κακὸν ἐν τοῖς οὖσιν ἢ ὅλως ὂν τῆς τοιαύτης ἀγαθῆς ὀρέξεως παρῃρημένον;

Καὶ εἰ τὰ ὄντα πάντα ἐκ τἀγαθοῦ καὶ τἀγαθὸν ἐπέκεινα τῶν ὄντων, ἔστι μὲν ἐν τἀγαθῷ καὶ τὸ μὴ ὂν ὄν, τὸ δὲ κακὸν οὔτε ὄν ἐστιν, εἰ δὲ μὴ οὐ πάντη κακόν, οὔτε μὴ ὄν, οὐδὲν γὰρ ἔσται τὸ καθόλου μὴ ὄν, εἰ μὴ ἐν τἀγαθῷ κατὰ τὸ
164 ὑπερούσιον λέγοιτο. Τὸ μὲν οὖν ἀγαθὸν ἔσται καὶ | τοῦ



binelui, sau cum s-a schimbat ea dacă a fost făcută bună și de la bine[260]? Și ce este însuși faptul de a face rău și, în general, ce este răul, din care principiu a fost înfiinţat și în care dintre fiinţări se află el? Și cum a vrut binele însuși să îl producă, iar dacă a vrut, cum a putut să îl producă? Și dacă răul este din altă cauză, ce altă cauză a fiinţărilor mai există în afară de bine? Dar, dacă există providenţă, atunci cum există răul, sau, în general, cum a apărut el, sau de ce nu este distrus, și cum tinde vreuna dintre fiinţări înspre rău în loc să tindă spre bine?

19. Iată ce ar putea spune cineva, punându-ne în dificultate cu un astfel de discurs; însă noi îi cerem să privească spre adevărul lucrurilor și ne vom încumeta în primul rând să spunem acest lucru: răul nu este de la bine, iar dacă este de la bine, atunci nu este rău[261], căci nu este treaba focului să răcească și nici a binelui să producă cele ce nu sunt bune. Dar, dacă toate fiinţările vin de la bine, deoarece natura binelui este aceea de a produce și de a salva, iar a răului este de a distruge și de a nimici, atunci nici una dintre fiinţări nu este de la rău. Și nici măcar răul însuși nu va fi, dacă ar fi rău și pentru el însuși. Iar dacă nu este așa, atunci nici răul nu este complet rău, ci are o parte bună, prin care el există efectiv. Dar, dacă fiinţările doresc frumosul și binele și fac tot ce fac deoarece li se pare bun, iar orice intenţie a celor ce sunt își are începutul și sfârșitul în bine – căci nu fac nimic din ce fac privind spre natura răului –, atunci cum va fi răul în cele ce sunt, sau cum va fi în genere, dacă este lipsit de această dorinţă bună?

Iar dacă toate fiinţările sunt din bine, iar binele este dincolo de fiinţări, atunci chiar și nefiinţa este, fiind în binele însuși[262]; în schimb, răul nu este nici fiinţă, căci atunci nu ar fi cu totul rău, dar nu este nici nefiinţă, căci nefiinţa totală nu va fi nimic, decât dacă spunem că este în binele însuși, în mod supra-fiinţial. Pe de o parte, binele va fi așezat cu mult înaintea fiinţei simple și a nefiinţei. Pe de

ἁπλῶς ὄντος καὶ τοῦ μὴ ὄντος πολλῷ πρότερον ὑπεριδρυμένον. Τὸ δὲ κακὸν οὔτε ἐν τοῖς οὖσιν οὔτε ἐν τοῖς μὴ οὖσιν, ἀλλὰ καὶ αὐτοῦ τοῦ μὴ ὄντος μᾶλλον ἀλλότριον ἀπέχον τἀγαθοῦ καὶ ἀνουσιώτερον.

Πόθεν οὖν ἐστι τὸ κακόν; Εἴποι τις. Εἰ γὰρ μὴ ἔστι τὸ κακόν, ἀρετὴ καὶ κακία ταὐτὸν καὶ ἡ πᾶσα τῇ ὅλῃ καὶ ἡ ἐν μέρει τῇ ἀνὰ λόγον ἢ οὐδὲ τὸ τῇ ἀρετῇ μαχόμενον ἔσται κακόν.

Καίτοι ἐναντία σωφροσύνη καὶ ἀκολασία καὶ δικαιοσύνη καὶ ἀδικία. Καὶ οὐ δήπου κατὰ τὸν δίκαιον καὶ τὸν ἄδικόν φημι καὶ τὸν σώφρονα καὶ τὸν ἀκόλαστον, ἀλλὰ καὶ πρὸ τῆς ἔξω φαινομένης τοῦ ἐναρέτου πρὸς τὸν ἀντικείμενον διαστάσεως ἐν αὐτῇ πολλῷ πρότερον τῇ ψυχῇ καθόλου διεστήκασι τῶν ἀρετῶν αἱ κακίαι καὶ πρὸς τὸν λόγον τὰ πάθη στασιάζει καὶ ἐκ τούτων ἀνάγκη δοῦναί τι τῷ ἀγαθῷ κακὸν ἐναντίον. Οὐ γὰρ ἑαυτῷ τἀγαθὸν ἐναντίον, ἀλλ' ὡς ἀπὸ μιᾶς ἀρχῆς καὶ ἑνὸς ἔκγονον αἰτίου κοινωνίᾳ καὶ ἑνότητι καὶ φιλίᾳ χαίρει.

Καὶ οὐδὲ τὸ ἔλαττον ἀγαθὸν τῷ μείζονι ἐναντίον, οὔτε γὰρ τὸ ἧττον θερμὸν ἢ ψυχρὸν τῷ πλείονι ἐναντίον. Ἔστιν οὖν ἐν τοῖς οὖσι καὶ ὄν ἐστι καὶ ἀντιτέθειται καὶ ἠναντίωται τἀγαθῷ τὸ κακόν. Καὶ εἰ φθορὰ ἔστι τῶν ὄντων, οὐκ ἐκβάλλει τοῦτο τοῦ εἶναι τὸ κακόν, ἀλλ' ἔσται καὶ αὐτὸ ὂν καὶ ὄντων γενεσιουργόν. Ἢ οὐχὶ πολλάκις ἡ τοῦδε φθορὰ τοῦδε γίγνεται γένεσις; Καὶ ἔσται τὸ κακὸν εἰς τὴν τοῦ παντὸς συμπλήρωσιν συντελοῦν καὶ τῷ ὅλῳ τὸ μὴ ἀτελὲς εἶναι δι' ἑαυτὸ παρεχόμενον.

<20> Ἐρεῖ δὲ πρὸς ταῦτα ὁ ἀληθὴς λόγος, ὅτι τὸ κακόν,
165 ᾗ κακόν, | οὐδεμίαν οὐσίαν ἢ γένεσιν ποιεῖ, μόνον δὲ κακύνει καὶ φθείρει τὸ ἐφ' αὐτῷ τὴν τῶν ὄντων ὑπόστασιν. Εἰ δὲ γενεσιουργόν τις αὐτὸ εἶναι λέγοι καὶ τῇ τούτου φθορᾷ τῷ ἑτέρῳ διδόναι γένεσιν, ἀποκριτέον ἀληθῶς· Οὐχ ᾗ



altă parte, răul nu este nici în ființări, nici în cele ce nu sunt, ci el este mai înstrăinat de bine și mai lipsit de ființă decât însăși neființa[263].

Dar atunci, ar putea spune cineva, de unde este răul[264]? Căci, dacă nu există răul, atunci virtutea și răutatea sunt identice – atât virtutea toată cu răutatea întreagă, cât și virtutea particulară cu răutatea corespunzătoare –, iar ceea ce luptă împotriva virtuții nu va fi răul.

Totuși, moderația și nestăpânirea sau dreptatea și nedreptatea sunt contrarii. Și nu mă refer numai la cel drept și la cel nedrept sau la cel moderat și la cel nestăpânit, ci – cu mult înainte de a se arăta deosebirea exterioară dintre cel virtuos și cel opus –, în sufletul însuși, cele rele se deosebesc în genere de virtuți, iar pasiunile se împotrivesc rațiunii, și de aceea este necesar să admitem un rău opus binelui. Căci binele nu este opus lui însuși, ci el se bucură de comuniune, de unime și de prietenie, deoarece vine de la un singur principiu și este născut dintr-o singură cauză.

Și nici măcar binele mai mic nu este contrar binelui mai mare, căci nici căldura mai mică sau răceala mai mică nu este opusă celei mai mari. Așadar, răul este în ființări și este existent și se împotrivește și se opune binelui[265]. Chiar dacă răul este distrugerea celor ce sunt[266], totuși, acest lucru nu scoate răul în afara ființei, ci el însuși va fi ceva existent și generator al ființărilor. Căci distrugerea unui lucru nu este de multe ori generare a altui lucru? Astfel, răul va contribui la completitudinea totului și, datorită lui, întregul nu este incomplet.

20. La acestea, discursul adevărat va răspunde că răul, în măsura în care este rău, nu produce nici o ființă și nici o generare, ci el doar face rău în jurul lui și distruge realitatea ființărilor. Dacă s-ar spune că este generator și că, prin distrugerea unui lucru, generează alt lucru, atunci trebuie să răspundem în mod adevărat: el nu generează în măsura în care distruge, ci, ca distrugere și rău, el doar distruge și

φθείρει, δίδωσι γένεσιν, ἀλλ' ᾗ μὲν φθορὰ καὶ κακόν, φθείρει καὶ κακύνει μόνον, γένεσις δὲ καὶ οὐσία διὰ τὸ ἀγαθὸν γίγνεται, καὶ ἔσται τὸ κακὸν φθορὰ μὲν δι' ἑαυτό, γενεσιουργὸν δὲ διὰ τὸ ἀγαθὸν καί, ᾗ μὲν κακόν, οὔτε ὂν οὔτε ὄντων ποιητικόν, διὰ δὲ τὸ ἀγαθὸν καὶ ὂν καὶ ἀγαθὸν ὂν καὶ ἀγαθῶν ποιητικόν. Μᾶλλον δὲ οὐδὲ γὰρ ἔσται τὸ αὐτὸ κατὰ τὸ αὐτὸ καὶ ἀγαθὸν καὶ κακόν, οὐδὲ τοῦ αὐτοῦ φθορὰ καὶ γένεσις ἡ αὐτὴ κατὰ τὸ αὐτὸ δύναμις οὔτε αὐτοδύναμις ἢ αὐτοφθορά.

Τὸ μὲν οὖν αὐτοκακὸν οὔτε ὂν οὔτε ἀγαθὸν οὔτε γενεσιουργὸν οὔτε ὄντων καὶ ἀγαθῶν ποιητικόν, τὸ δὲ ἀγαθόν, ἐν οἷς μὲν ἂν τελέως ἐγγένηται, τέλεια ποιεῖ καὶ ἀμιγῆ καὶ ὁλόκληρα ἀγαθά, τὰ δὲ ἧττον αὐτοῦ μετέχοντα καὶ ἀτελῆ ἐστιν ἀγαθὰ καὶ μεμιγμένα διὰ τὴν ἔλλειψιν τοῦ ἀγαθοῦ. Καὶ οὐκ ἔστι καθόλου τὸ κακὸν οὔτε ἀγαθὸν οὔτε ἀγαθοποιόν, ἀλλὰ τὸ μᾶλλον ἢ ἧττον τῷ ἀγαθῷ πλησιάζον ἀναλόγως ἔσται ἀγαθόν, ἐπείπερ ἡ διὰ πάντων φοιτῶσα παντελὴς ἀγαθότης οὐ μέχρι μόνον χωρεῖ τῶν περὶ αὐτὴν παναγάθων οὐσιῶν, ἐκτείνεται δὲ ἄχρι τῶν ἐσχάτων, ταῖς μὲν ὁλικῶς παροῦσα, ταῖς δὲ ὑφειμένως, ἄλλαις δὲ ἐσχάτως, ὡς ἕκαστον αὐτῆς μετέχειν δύναται τῶν ὄντων.

Καὶ τὰ μὲν πάντη τοῦ ἀγαθοῦ μετέχει, τὰ δὲ μᾶλλον καὶ
ἧττον ἐστέρηται, τὰ δὲ ἀμυδροτέραν ἔχει τοῦ ἀγαθοῦ
166 μετουσίαν καὶ ἄλλοις | κατὰ ἔσχατον ἀπήχημα πάρεστι
τἀγαθόν. Εἰ γὰρ μὴ ἀναλόγως ἑκάστῳ τἀγαθὸν παρῆν, ἦν
ἂν τὰ θειότατα καὶ πρεσβύτατα τὴν τῶν ἐσχάτων ἔχοντα
τάξιν. Πῶς δὲ καὶ ἦν δυνατὸν μονοειδῶς πάντα μετέχειν
τοῦ ἀγαθοῦ μὴ πάντα ὄντα ταὐτῶς εἰς τὴν ὁλικὴν αὐτοῦ
μέθεξιν ἐπιτήδεια;

Νῦν δὲ τοῦτο ἔστι τῆς τοῦ ἀγαθοῦ δυνάμεως «τὸ ὑπερβάλλον μέγεθος», ὅτι καὶ τὰ ἐστερημένα καὶ τὴν ἑαυτοῦ στέρησιν δυναμοῖ κατὰ τὸ ὅλως αὐτοῦ μετέχειν. Καὶ εἰ χρὴ



face rău, pe când generarea și ființa sunt datorită binelui; astfel, răul va fi distrugere prin el însuși și generator prin bine: ca rău, el nu este nici ființă, nici producător al ființărilor, în schimb, prin intermediul binelui, el este și este bun și producător al celor bune. Mai mult chiar, un același lucru nu va fi și bine, și rău sub același raport, iar o aceeași putere a unui lucru nu va fi și distrugere, și generare sub același raport, nici putere în sine sau distrugere în sine.

Așadar, răul în sine[267] nu este nici existent, nici bine, nici generator, nici producător al ființărilor și al celor bune; în schimb, binele – în cele în care se află în mod desăvârșit – produce lucruri bune, desăvârșite, neamestecate și intacte, pe când cele ce participă la el mai puțin sunt lucruri bune nedesăvârșite și amestecate, din cauza deficienței binelui. În general, răul nu este nici bine, nici făcător de bine. Ci ceea ce se apropie de bine mai mult sau mai puțin va fi bine în mod proporțional, de vreme ce bunătatea desăvârșită, care trece prin toate, nu pătrunde numai în ființele foarte bune din preajma sa, ci se întinde până la cele din urmă, fiind prezentă în unele în mod deplin, în altele mai puțin, iar în altele în ultimul grad, după cum poate fiecare ființare să participe la ea.

Iar unele participă în mod complet la bine, altele sunt mai mult sau mai puțin private de el, altele au o participare mai slabă la bine, iar pentru altele binele este prezent ca un ultim ecou[268]. Căci, dacă binele nu ar fi prezent fiecăruia în mod proporțional, atunci cele mai dumnezeiești și mai venerabile ar fi la nivelul celor din urmă. Și cum ar fi posibil ca toate să participe în mod uniform la bine, dacă nu toate sunt la fel de potrivite pentru participarea deplină la bine?

Acum însă, „mărimea covârșitoare”[269] a puterii binelui constă în aceea că dă putere chiar și celor lipsite de el, precum și privației de binele însuși, anume prin faptul că participă la el[270]. Dacă trebuie să îndrăznim a spune adevărul pe față, chiar și cele ce luptă împotriva binelui, tot

παῤῥησιασάμενον εἰπεῖν τἀληθῆ· Καὶ τὰ μαχόμενα αὐτῷ τῇ αὐτοῦ δυνάμει καὶ ἔστι καὶ μάχεσθαι δύναται. Μᾶλλον δέ, ἵνα συλλαβὼν εἴπω, τὰ ὄντα πάντα, καθ' ὅσον ἔστι, καὶ ἀγαθά ἐστι καὶ ἐκ τἀγαθοῦ, καθ' ὅσον δὲ ἐστέρηται τοῦ ἀγαθοῦ, οὔτε ἀγαθὰ οὔτε ὄντα ἐστίν. Ἐπὶ μὲν γὰρ τῶν ἄλλων ἕξεων οἷον θερμότητος ἢ ψυχρότητος ἔστι τὰ θερμανθέντα ἢ τὰ ψυχθέντα καὶ ἀπολιπούσης αὐτὰ τῆς θερμότητος καὶ τῆς ψυχρότητος, καὶ ζωῆς καὶ νοῦ πολλὰ τῶν ὄντων ἄμοιρα. Καὶ οὐσίας ὁ θεὸς ἐξῄρηται καὶ ἔστιν ὑπερουσίως. Καὶ ἁπλῶς ἐπὶ μὲν τῶν ἄλλων πάντων καὶ ἀπελθούσης ἢ μηδὲ ἐγγενομένης πάντη τῆς ἕξεως ἔστι τὰ
167 ὄντα καὶ ὑφίστασθαι δύναται, τὸ δὲ κατὰ πάντα | τρόπον τοῦ ἀγαθοῦ ἐστερημένον οὐδαμῇ οὐδαμῶς· οὔτε ἦν οὔτε ἐστὶν οὔτε ἔσται οὔτε εἶναι δύναται. Οἷον ὁ ἀκόλαστος, εἰ καὶ ἐστέρηται τἀγαθοῦ κατὰ τὴν ἄλογον ἐπιθυμίαν, ἐν τούτῳ μὲν οὔτε ἔστιν οὔτε ὄντων ἐπιθυμεῖ, μετέχει δὲ ὅμως τἀγαθοῦ κατ' αὐτὸ τὸ τῆς ἑνώσεως καὶ φιλίας ἀμυδρὸν ἀπήχημα.

Καὶ ὁ θυμὸς μετέχει τἀγαθοῦ κατ' αὐτὸ τὸ κινεῖσθαι καὶ ἐφίεσθαι τὰ δοκοῦντα κακὰ πρὸς τὸ δοκοῦν καλὸν ἀνορθοῦν καὶ ἐπιστρέφειν. Καὶ αὐτὸς ὁ τῆς χειρίστης ζωῆς ἐφιέμενος ὡς ὅλως ζωῆς ἐφιέμενος καὶ τῆς ἀρίστης αὐτῷ δοκούσης κατ' αὐτὸ τὸ ἐφίεσθαι καὶ ζωῆς ἐφίεσθαι καὶ πρὸς ἀρίστην ζωὴν ἀποσκοπεῖν μετέχει τἀγαθοῦ.

Καὶ εἰ πάντη τἀγαθὸν ἀνέλῃς, οὔτε οὐσία ἔσται οὔτε ζωὴ οὔτε ἔφεσις οὔτε κίνησις οὔτε ἄλλο οὐδέν. Ὥστε καὶ τὸ γίνεσθαι ἐκ φθορᾶς γένεσιν οὐκ ἔστι κακοῦ δύναμις, ἀλλ' ἥττονος ἀγαθοῦ παρουσία, καθ' ὅσον καὶ νόσος ἔλλειψίς ἐστι τάξεως, οὐ πάσης. Εἰ γὰρ τοῦτο γένηται, οὔτε ἡ νόσος αὐτὴ ὑποστήσεται. Μένει δὲ καὶ ἔστιν ἡ νόσος οὐσίαν ἔχουσα τὴν ἐλαχίστην τάξιν καὶ ἐν αὐτῇ παρυφισταμένη. Τὸ γὰρ πάντη ἄμοιρον τοῦ ἀγαθοῦ οὔτε ὂν οὔτε ἐν τοῖς



prin puterea lui sunt și pot să lupte. Mai mult chiar, ca să spun pe scurt, toate ființările, în măsura în care sunt, sunt bune și de la bine, iar în măsura în care sunt private de bine, nu sunt nici bune, nici ființări[271]. Căci, în privința celorlalte stări, precum în cazul căldurii sau răcelii, cele încălzite sau răcite există chiar și atunci când sunt părăsite de căldură sau de răceală, în timp ce multe dintre ființări nu au parte de viață și de intelect. Iar Dumnezeu transcende chiar și ființa și este în mod supra-ființial. În general, în cazul tuturor celorlalte, chiar dacă starea respectivă dispare sau nu apare deloc, totuși, ființările sunt și pot avea realitate; în schimb, cel ce este lipsit de bine în toate felurile nici nu era, nici nu este, nici nu va fi și nici nu poate să fie, în nici un fel și sub nici un raport[272]. De pildă, desfrânatul, chiar dacă se lipsește de bine prin pofta irațională, iar în acest sens nici nu este, nici nu dorește ființările, totuși, el participă la bine prin însuși acest slab ecou al unirii și al prieteniei[273].

Chiar și mânia participă la bine prin faptul că se mișcă și dorește să le îndrepte și să le întoarcă pe cele ce par rele înspre ceea ce pare frumos. Și chiar și acela care dorește cea mai rea dintre vieți, totuși, în măsura în care dorește în general viața și o dorește pe cea care i se pare cea mai bună, participă la bine prin faptul că dorește, prin faptul că dorește viața și caută viața cea mai bună.

Însă, dacă suprimi complet binele, atunci nu va mai fi nici ființă, nici viață, nici dorință, nici mișcare și nimic altceva. Astfel, chiar și faptul că generarea apare prin distrugere nu este o putere a răului, ci este o prezență inferioară a binelui, așa cum și boala este o deficiență a ordinii, însă nu a ordinii totale, căci, dacă s-ar întâmpla așa ceva, atunci nici măcar boala însăși nu ar mai exista. Ci boala rămâne și este o ființă ce are o ordine inferioară, și ea constă în această ordine. Căci ceea ce nu are deloc parte de bine nu este nici ființare, nici în ființări, pe când amestecul se află în ființări datorită binelui și, tocmai în măsura în care

οὖσι, τὸ δὲ μικτὸν διὰ τὸ ἀγαθὸν ἐν τοῖς οὖσι καὶ κατὰ τοῦτο ἐν τοῖς οὖσι καὶ ὄν, καθ' ὅσον τοῦ ἀγαθοῦ μετέχει. Μᾶλλον δὲ τὰ ὄντα πάντα κατὰ τοσοῦτον ἔσται μᾶλλον καὶ ἧττον, καθ' ὅσον τοῦ ἀγαθοῦ μετέχει, καὶ γὰρ καὶ ἐπὶ τοῦ αὐτὸ εἶναι τὸμηδαμῇ μηδαμῶς ὂν οὔτε ἔσται. Τὸ δὲ πῇ μὲν ὄν, πῇ δὲ μὴ ὄν, καθ' ὅσον μὲν ἀποπέπτωκε τοῦ ἀεὶ ὄντος, οὐκ ἔστι, καθ' ὅσον δὲ τοῦ εἶναι μετείληφε, κατὰ τοσοῦτον ἔστι καὶ τὸ ὅλως εἶναι καὶ τὸ μὴ ὂν αὐτοῦ διακρατεῖται καὶ διασῴζεται.

168 Καὶ τὸ κακὸν τὸ μὲν πάντῃ τοῦ ἀγαθοῦ ἀποπεπτωκὸς οὔτε ἐν τοῖς μᾶλλον οὔτε ἐν τοῖς ἧττον ἀγαθοῖς ἔσται. Τὸ δὲ πῇ μὲν ἀγαθόν, πῇ δὲ οὐκ ἀγαθὸν μάχεται μὲν ἀγαθῷ τινι, οὐχ ὅλῳ δὲ τἀγαθῷ. Κρατεῖται δὲ καὶ αὐτὸ τῇ τοῦ ἀγαθοῦ μετουσίᾳ, καὶ οὐσιοῖ καὶ τὴν ἑαυτοῦ στέρησιν τὸ ἀγαθὸν τῇ ὅλως αὐτοῦ μεθέξει. Πάντῃ γὰρ ἀπελθόντος τοῦ ἀγαθοῦ οὔτε καθόλου τι ἔσται ἀγαθὸν οὔτε μικτὸν οὔτε αὐτοκακόν.

Εἰ γὰρ τὸ κακὸν ἀτελές ἐστιν ἀγαθόν, ἀπουσίᾳ παντελεῖ τοῦ ἀγαθοῦ καὶ τὸ ἀτελὲς καὶ τὸ τέλειον ἀγαθὸν ἀπέσται. Καὶ τότε μόνον ἔσται καὶ ὀφθήσεται τὸ κακόν, ἡνίκα τοῖς μέν ἐστι κακόν, οἷς ἠναντίωται, τῶν δὲ ὡς ἀγαθῶν ἐξήρτηται. Μάχεσθαι γὰρ ἀλλήλοις τὰ αὐτὰ κατὰ τὰ αὐτὰ ἐν πᾶσιν ἀδύνατον. Οὐκ ἄρα ὂν τὸ κακόν.

<21> Ἀλλὰ οὐδὲ ἐν τοῖς οὖσίν ἐστι τὸ κακόν. Εἰ γὰρ πάντα τὰ ὄντα ἐκ τἀγαθοῦ, καὶ ἐν πᾶσι τοῖς οὖσι καὶ πάντα περιέχει τἀγαθόν, ἢ οὐκ ἔσται τὸ κακὸν ἐν τοῖς οὖσιν ἢ ἐν τἀγαθῷ ἔσται. Καὶ μὴν ἐν τἀγαθῷ οὐκ ἔσται, καὶ γὰρ οὐδὲ ἐν πυρὶ τὸ ψυχρὸν οὐδὲ τὸ κακύνεσθαι τῷ καὶ τὸ κακὸν ἀγαθύνοντι. Εἰ δὲ ἔσται, πῶς ἔσται ἐν τἀγαθῷ τὸ κακόν; Εἰ μὲν ἐξ αὐτοῦ, ἄτοπον καὶ ἀδύνατον. «Οὐ δύναται» γάρ, ὡς ἡ τῶν λογίων ἀλήθειά φησι, «δένδρον ἀγαθὸν καρποὺς πονηροὺς ποιεῖν» οὐδὲ μὴν τὸ ἀνάπαλιν. Εἰ δὲ οὐκ ἐξ αὐτοῦ,



participă la bine, el se află în ființări și este. În plus, toate ființările vor fi mai mult sau mai puțin, tocmai în măsura în care participă la bine; căci, în privința faptului însuși de a fi, ceea ce nu este în nici un fel și sub nici un raport nici nu va fi. În schimb, ceea ce într-un fel este și într-un fel nu este, în măsura în care s-a sustras din ceea ce este veșnic, nu este, dar, în măsura în care participă la faptul de a fi, este și își menține și își păstrează faptul său de a fi în general, precum și neființa[274].

Răul care a căzut cu totul din bine nu va fi nici în cele mai bune, nici în cele mai puțin bune[275]. În schimb, ceea ce într-un fel este bun și într-un fel nu este bun luptă contra unui bine anume, dar nu împotriva binelui întreg[276]. Însă el este puternic prin participarea la bine; și tot binele aduce la ființă privația de el însuși, printr-o oarecare participare la el. Dacă binele ar dispărea complet, nu va mai fi nici un bine în general, nici vreun amestec și nici răul însuși.

Căci, dacă răul este un bine imperfect, atunci, în absența completă a binelui, va fi absent și binele imperfect, dar și cel desăvârșit. Iar răul va exista și va fi vizibil doar atunci când este rău pentru unele, cărora li se opune, dar depinde de alte lucruri, care sunt bune. Însă este cu neputință ca aceleași lucruri să se lupte între ele sub același raport și în toate privințele. Așadar, răul nu este ființare[277].

21. Dar răul nu este nici în ființări. Căci, dacă toate ființările vin de la bine și dacă binele este în toate ființările și le cuprinde pe toate, atunci răul fie nu va fi în ființări, fie va fi în bine. Însă el nu va fi în bine, așa cum nici răceala nu este în foc[278]; așadar, a face rău nu este în acela care face ca și răul să fie bun. Dacă totuși răul va exista, cum anume va exista el în binele însuși? Este absurd și imposibil ca răul să fie din binele însuși. După cum spune adevărul Scripturilor, „nu se poate ca pomul bun să facă roade rele"[279], nici invers. Iar dacă nu este din bine, atunci este evident că este dintr-un alt principiu și dintr-o altă cauză.

ἐξ ἄλλης δηλονότι ἀρχῆς καὶ αἰτίας. Καὶ γὰρ ἢ τὸ κακὸν ἐκ τοῦ ἀγαθοῦ ἔσται ἢ τὸ ἀγαθὸν ἐκ τοῦ κακοῦ ἤ, εἰ μὴ τοῦτο δυνατόν, ἐξ ἄλλης ἀρχῆς καὶ αἰτίας ἔσται καὶ τὸ ἀγαθὸν καὶ τὸ κακόν. Πᾶσα γὰρ δυὰς οὐκ ἀρχή, μονὰς δὲ
169 ἔσται πάσης δυάδος ἀρχή. |

Καίτοι ἄτοπον ἐξ ἑνὸς καὶ τοῦ αὐτοῦ δύο παντελῶς ἐναντία προϊέναι καὶ εἶναι καὶ αὐτὴν τὴν ἀρχὴν οὐχ ἁπλῆν καὶ ἑνιαίαν, ἀλλὰ μεριστὴν καὶ δυοειδῆ καὶ ἐναντίαν ἑαυτῇ καὶ ἠλλοιωμένην. Καὶ μὴν οὔτε δύο τῶν ὄντων ἐναντίας ἀρχὰς δυνατὸν εἶναι καὶ ταύτας ἐν ἀλλήλαις καὶ ἐν τῷ παντὶ καὶ μαχομένας. Εἰ γὰρ τοῦτο δοθείη, ἔσται καὶ ὁ θεὸς οὐκ ἀπήμων οὐδὲ ἐκτὸς δυσχερείας. Εἴπερ εἴη τι καὶ αὐτῷ τὸ ἐνοχλοῦν, ἔπειτα ἔσται πάντα ἄτακτα καὶ ἀεὶ μαχόμενα.

Καίτοι φιλίας πᾶσι τοῖς οὖσι τὸ ἀγαθὸν μεταδίδωσι καὶ αὐτοειρήνη καὶ εἰρηνόδωρος ὑμνεῖται πρὸς τῶν ἱερῶν θεολόγων. Διὸ καὶ φίλα τἀγαθὰ καὶ ἐναρμόνια πάντα καὶ μιᾶς ζωῆς ἔκγονα καὶ πρὸς ἓν ἀγαθὸν συντεταγμένα καὶ προσηνῆ καὶ ὅμοια καὶ προσήγορα ἀλλήλοις. Ὥστε οὐκ ἐν θεῷ τὸ κακόν, καὶ τὸ κακὸν οὐκ ἔνθεον.

Ἀλλ' οὐδὲ ἐκ θεοῦ τὸ κακόν. Ἢ γὰρ οὐκ ἀγαθὸς ἢ ἀγαθοποιεῖ καὶ ἀγαθὰ παράγει, καὶ οὐ ποτὲ μὲν καί τινα, ποτὲ δὲ οὐ καὶ οὐ πάντα, μεταβολὴν γὰρ ἐν τούτῳ πείσεται καὶ ἀλλοίωσιν καὶ περὶ αὐτὸ τὸ πάντων θειότατον τὴν αἰτίαν. Εἰ δὲ ἐν θεῷ τἀγαθὸν ὕπαρξίς ἐστιν, ἔσται ὁ μεταβάλλων ἐκ τἀγαθοῦ θεὸς ποτὲ μὲν ὤν, ποτὲ δὲ οὐκ ὤν. Εἰ δὲ μεθέξει τὸ ἀγαθὸν ἔχει, καὶ ἐξ ἑτέρου ἕξει καὶ ποτὲ μὲν ἕξει, ποτὲ δὲ οὐχ ἕξει. Οὐκ ἄρα ἐκ θεοῦ τὸ κακὸν οὔτε ἐν θεῷ οὔτε ἁπλῶς οὔτε κατὰ χρόνον.

<22> Ἀλλ' οὔτε ἐν ἀγγέλοις ἐστὶ τὸ κακόν. Εἰ γὰρ ἐξαγγέλλει τὴν ἀγαθότητα τὴν θείαν ὁ ἀγαθοειδὴς ἄγγελος ἐκεῖνο ὢν κατὰ μέθεξιν δευτέρως, ὅπερ κατ' αἰτίαν τὸ
170 ἀγγελλόμενον πρώτως, «εἰκών» ἐστι τοῦ | θεοῦ ὁ ἄγγελος,



Căci fie răul va fi din bine, fie binele din rău, însă, dacă aceasta este imposibil, atunci și binele și răul vor fi dintr-un alt principiu și dintr-o altă cauză. Căci nici o diadă nu este principiu, ci principiul oricărei diade va fi monada[280].

Totuși, este absurd ca din unul și același să provină două lucruri complet opuse, iar principiul însuși să nu fie simplu și unitar, ci divizat și dual, contrar lui însuși și diferit de sine. În plus, este imposibil ca ființările să aibă două principii opuse, care să fie unul într-altul și în totul și care să se lupte între ele. Dacă am admite așa ceva, atunci nici măcar Dumnezeu nu ar rămâne nevătămat și lipsit de suferință. Dar, dacă ar exista ceva care îl deranjează chiar și pe el, atunci toate vor fi neordonate și se vor lupta mereu.

De fapt, binele transmite prietenie tuturor ființărilor și el este lăudat de sacrii teologi ca fiind pacea însăși și dăruitorul păcii[281]. De aceea, toate cele bune sunt prietene și în armonie, născute dintr-o singură viață, coordonate unui singur bine, potrivite, similare și agreabile unele altora. Așadar, nu în Dumnezeu este răul și răul nu este inspirat de Dumnezeu[282].

Dar răul nu este nici de la Dumnezeu[283]. Căci atunci fie el nu este bun, fie face bine și produce lucruri bune, însă numai uneori sau numai pe unele, pe când alteori nu sau nu pe toate bune; dar în felul acesta el ar suferi o transformare și o schimbare tocmai în privința a ceea ce are mai dumnezeiesc decât toate: anume în privința cauzei. Dacă în Dumnezeu binele este subzistența, atunci un Dumnezeu care s-ar deturna de la bine ar fi uneori existent, iar alteori nu. Însă dacă deține binele prin participare, atunci îl va deține de la un altul, și uneori îl va avea, iar alteori nu îl va avea. Așadar, răul nu este de la Dumnezeu, nici în Dumnezeu, nici în mod absolut, nici în mod temporar.

22. Dar răul nu este nici în îngeri[284]. Căci, dacă îngerul cel în forma binelui vestește bunătatea dumnezeiască – iar în mod secund și prin participare, el însuși este ceea ce este cel vestit în mod cauzal și originar –, atunci îngerul

φανέρωσις τοῦ ἀφανοῦς φωτός, «ἔσοπτρον» ἀκραιφνές, διειδέστατον, ἀλώβητον, ἄχραντον, «ἀκηλίδωτον», εἰσδεχόμενον ὅλην, εἰ θέμις εἰπεῖν, τὴν ὡραιότητα τῆς ἀγαθοτύπου θεοειδείας καὶ ἀμιγῶς ἀναλάμπον ἐν ἑαυτῷ, καθάπερ οἷόν τέ ἐστι, τὴν ἀγαθότητα τῆς ἐν ἀδύτοις σιγῆς. Οὐκ ἄρα οὐδὲ ἐν ἀγγέλοις ἐστὶ τὸ κακόν.

Ἀλλὰ τῷ κολάζειν τοὺς ἁμαρτάνοντάς εἰσι κακοί. Τούτῳ γοῦν τῷ λόγῳ καὶ οἱ σωφρονισταὶ τῶν πλημμελούντων κακοὶ καὶ τῶν ἱερέων οἱ τὸν βέβηλον τῶν θείων μυστηρίων ἀπείργοντες. Καίτοι οὐδὲ τὸ κολάζεσθαι κακόν, ἀλλὰ τὸ ἄξιον γενέσθαι κολάσεως, οὐδὲ τὸ κατ' ἀξίαν ἀπείργεσθαι τῶν ἱερῶν, ἀλλὰ τὸ ἐναγῆ καὶ ἀνίερον γενέσθαι καὶ τῶν ἀχράντων ἀνεπιτήδειον.

<23> Ἀλλ' οὔτε οἱ δαίμονες φύσει κακοί. Καὶ γὰρ εἰ φύσει κακοί, οὔτε ἐκ τἀγαθοῦ οὔτε ἐν τοῖς οὖσιν οὔτε μὴν ἐξ ἀγαθῶν μετέβαλον φύσει καὶ ἀεὶ κακοὶ ὄντες.

Ἔπειτα ἑαυτοῖς εἰσι κακοὶ ἢ ἑτέροις; Εἰ μὲν ἑαυτοῖς, καὶ φθείρουσιν ἑαυτούς, εἰ δὲ ἄλλοις, πῶς φθείροντες ἢ τί φθείροντες· οὐσίαν ἢ δύναμιν ἢ ἐνέργειαν; Εἰ μὲν οὐσίαν, πρῶτον μὲν οὐ παρὰ φύσιν, τὰ γὰρ φύσει ἄφθαρτα οὐ φθείρουσιν, ἀλλὰ τὰ δεκτικὰ φθορᾶς. Ἔπειτα οὐδὲ τοῦτο παντὶ καὶ πάντῃ κακόν. Ἀλλ' οὐδὲ φθείρεταί τι τῶν ὄντων, καθ' ὃ οὐσία καὶ φύσις, ἀλλὰ τῇ ἐλλείψει τῆς κατὰ φύσιν τάξεως ὁ τῆς ἁρμονίας καὶ συμμετρίας λόγος ἀσθενεῖ μένειν ὡσαύτως ἔχων. Ἡ δὲ ἀσθένεια οὐ παντελής, εἰ γὰρ παντελής, καὶ τὴν φθορὰν καὶ τὸ ὑποκείμενον ἀνεῖλε, καὶ ἔσται ἡ τοιαύτη φθορὰ καὶ ἑαυτῆς φθορά. Ὥστε τὸ τοιοῦτον οὐ κακόν, ἀλλ' ἐλλειπὲς ἀγαθόν. Τὸ γὰρ πάντῃ ἄμοιρον τοῦ
171 ἀγαθοῦ οὔτε ἐν τοῖς | οὖσιν ἔσται, καὶ περὶ τῆς εἰς δύναμιν καὶ ἐνέργειαν φθορᾶς ὁ αὐτὸς λόγος.

Εἶτα πῶς οἱ ἐκ θεοῦ γενόμενοι δαίμονές εἰσι κακοί; Τὸ γὰρ ἀγαθὸν ἀγαθὰ παράγει καὶ ὑφίστησι. Καίτοι λέγονται



este „imagine"[285] a lui Dumnezeu, arătare a luminii nevăzute, „oglindă"[286] neatinsă, transparentă, neștirbită, neîntinată, „fără pată", care primește în întregime, dacă putem spune așa, frumusețea formei dumnezeiești a binelui arhetipal[287] și care, atât cât poate, aprinde în sine însuși, în mod neamestecat, bunătatea tăcerii din sanctuar[288]. Așadar, răul nu este nici în îngeri.

Totuși, sunt răi prin faptul că îi pedepsesc pe păcătoși. Însă, conform acestui argument, sunt răi și cei care îi mustră pe cei ce greșesc, precum și aceia dintre ierarhi care îndepărtează pe profan de la misterele dumnezeiești. Totuși, nu pedepsirea este rea, ci faptul de a merita pedeapsa, iar răul nu constă în faptul că ierarhii îndepărtează pe cei ce merită, ci în faptul de a fi impur, nesacru și neadecvat față de cele neîntinate[289].

23. Dar nici măcar demonii nu sunt răi prin natură[290]. Căci, dacă ar fi răi prin natură, atunci nu ar fi nici de la bine, nici în ființări, nici nu s-ar fi transformat din buni în răi, dacă ar fi fost răi prin natură și în mod veșnic.

Apoi, oare ei sunt răi pentru ei înșiși sau pentru alții[291]? Dacă ar fi răi pentru ei înșiși, atunci ei s-ar distruge pe sine; iar dacă sunt răi pentru alții, atunci cum distrug și ce anume distrug: ființa, puterea sau actul? Dacă distrug ființa, atunci, în primul rând, ei nu vor distruge împotriva naturii, căci nu le distrug pe cele indestructibile prin natură, ci doar pe cele ce pot primi distrugerea. Apoi, nici măcar acest lucru nu este rău pentru orice lucru și în orice privință. Dar nici una dintre ființări nu este distrusă în măsura în care este ființă și natură, ci pentru că, printr-o deficiență a ordinii naturale, rațiunea armoniei și a justei proporții este prea slabă ca să rămână aceeași. Totuși, slăbirea nu este completă, căci, dacă ar fi completă, atunci chiar și distrugerea și substratul ar dispărea, iar o astfel de distrugere s-ar distruge pe sine. În consecință, acesta nu este rău, ci un bine insuficient. Astfel, ceea ce nu are deloc parte de bine nu va fi nici în ființări; și același argument se potrivește și în cazul distrugerii puterii și actului.

κακοί, φαίη τις ἄν, ἀλλ' οὐ, καθ' ὃ εἰσίν, ἐκ τἀγαθοῦ γάρ εἰσι καὶ ἀγαθὴν ἔλαχον οὐσίαν, ἀλλά, καθ' ὃ οὐκ εἰσιν ἀσθενήσαντες, ὡς τὰ λόγιά φησι, τηρῆσαι «τὴν ἑαυτῶν ἀρχήν». Ἐν τίνι γάρ, εἰπέ μοι, κακύνεσθαί φαμεν τοὺς δαίμονας, εἰ μὴ ἐν τῇ παύσει τῆς τῶν θείων ἀγαθῶν ἕξεως καὶ ἐνεργείας;

Ἄλλως τε, εἰ φύσει κακοὶ οἱ δαίμονες, ἀεὶ κακοί. Καίτοι τὸ κακὸν ἄστατόν ἐστιν. Οὐκοῦν, εἰ ἀεὶ ὡσαύτως ἔχουσιν, οὐ κακοί, τὸ γὰρ ἀεὶ ταὐτὸν τοῦ ἀγαθοῦ ἴδιον. Εἰ δὲ οὐκ ἀεὶ κακοί, οὐ φύσει κακοί, ἀλλ' ἐνδείᾳ τῶν ἀγγελικῶν ἀγαθῶν. Καὶ οὐ πάντῃ ἄμοιροι τοῦ ἀγαθοῦ, καθ' ὃ καὶ εἰσι καὶ ζῶσι καὶ νοοῦσι καὶ ὅλως ἐστί τις ἐν αὐτοῖς ἐφέσεως κίνησις. Κακοὶ δὲ εἶναι λέγονται διὰ τὸ ἀσθενεῖν περὶ τὴν κατὰ φύσιν ἐνέργειαν. Παρατροπὴ οὖν ἐστιν αὐτοῖς τὸ κακὸν καὶ τῶν προσηκόντων αὐτοῖς ἔκβασις καὶ ἀτευξία καὶ ἀτέλεια καὶ ἀδυναμία καὶ τῆς σωζούσης τὴν ἐν αὐτοῖς τελειότητα δυνάμεως ἀσθένεια καὶ ἀποφυγὴ καὶ ἀπόπτωσις.

Ἄλλως τε τί τὸ ἐν δαίμοσι κακόν; Θυμὸς ἄλογος, ἄνους ἐπιθυμία, φαντασία προπετής. Ἀλλὰ ταῦτα, εἰ καὶ ἔστιν ἐν δαίμοσιν, οὐ πάντῃ οὐδὲ ἐπὶ πάντων οὐδὲ αὐτὰ καθ' αὑτὰ κακά. Καὶ γὰρ ἐφ' ἑτέρων ζῴων οὐχ ἡ σχέσις τούτων, ἀλλ' ἡ ἀναίρεσίς ἐστι καὶ φθορὰ τῷ ζῴῳ καὶ κακόν. Ἡ δὲ σχέσις σώζει καὶ εἶναι ποιεῖ τὴν ταῦτα ἔχουσαν τοῦ ζῴου φύσιν.

172 Οὐκ ἄρα κακὸν τὸ δαιμόνιον φῦλον, ᾗ ἔστι κατὰ φύσιν, ἀλλ' ᾗ οὐκ ἔστι. Καὶ οὐκ ἠλλοιώθη τὸ δοθὲν αὐτοῖς ὅλον ἀγαθόν, ἀλλ' αὐτοὶ τοῦ δοθέντος ἀποπεπτώκασιν ὅλου ἀγαθοῦ. Καὶ τὰς δοθείσας αὐτοῖς ἀγγελικὰς δωρεάς, οἵ μήποτε αὐτὰς ἠλλοιῶσθαί φαμεν, ἀλλ' εἰσὶ καὶ ὁλόκληροι καὶ παμφαεῖς εἰσι, κἂν αὐτοὶ μὴ ὁρῶσιν ἀπομύσαντες ἑαυτῶν τὰς ἀγαθοπτικὰς δυνάμεις.



Apoi, cum pot fi demonii răi, dacă sunt de la Dumnezeu? Căci binele produce și face să existe lucruri bune. Totuși, va spune cineva, ei sunt numiți „răi" nu conform cu ceea ce sunt – căci sunt de la bine și au primit o ființă bună –, ci în măsura în care ei nu sunt, deoarece, după cum spun Scripturile, nu au fost în stare să își păstreze „vrednicia lor"[292]. Căci, spune-mi, prin ce anume zicem că demonii fac rău, dacă nu prin aceea că s-au oprit din a poseda și din a făptui cele bune și dumnezeiești?

Altfel, dacă demonii ar fi răi prin natură, atunci ei ar fi veșnic răi. Însă răul este instabil. Așadar, dacă ar fi veșnic în aceeași stare, ei nu ar fi răi, căci faptul de a fi veșnic la fel este propriu binelui. Dar, dacă nu sunt veșnic răi, atunci nu sunt răi prin natură, ci printr-o lipsă a bunurilor îngerești. Și nici nu sunt complet neparticipanți la bine, în măsura în care sunt și trăiesc și gândesc și există în general în ei o anumită mișcare a dorinței. Ci se spune că sunt răi din cauza slăbirii activității lor naturale. Răul este pentru ei o deviere de la cele proprii, o digresiune, un eșec, o imperfecțiune, o neputință și o slăbire, o pierdere și o degradare a puterii ce conservă perfecțiunea lor[293].

Și ce altceva este răul din demoni? O mânie irațională, o dorință necugetată, o reprezentare necontrolată. Dar acestea, chiar dacă se află în demoni, nu sunt complet rele, nici rele pentru toți, nici rele în ele însele. Căci, chiar și la celelalte viețuitoare, nu posesia acestora, ci mai degrabă anularea lor este distrugere și rău pentru viețuitorul respectiv. În schimb, posesia lor conservă și face să existe natura viețuitorului care le deține.

Așadar, clasa demonilor nu este rea în măsura în care este conformă naturii, ci în măsura în care nu este astfel. Și nu s-a schimbat binele care le-a fost dat lor întreg, ci ei înșiși au căzut de la binele care le-a fost dat întreg. În general, spunem că darurile îngerești date lor nu s-au

Ὥστε ὃ εἰσί, καὶ ἐκ τἀγαθοῦ εἰσι καὶ ἀγαθοὶ καὶ τοῦ καλοῦ καὶ ἀγαθοῦ ἐφίενται τοῦ εἶναι καὶ ζῆν καὶ νοεῖν τῶν ὄντων ἐφιέμενοι. Καὶ τῇ στερήσει καὶ ἀποφυγῇ καὶ ἀποπτώσει τῶν προσηκόντων αὐτοῖς ἀγαθῶν λέγονται κακοί. Καὶ εἰσὶ κακοί, καθ' ὃ οὐκ εἰσίν. Καὶ τοῦ μὴ ὄντος ἐφιέμενοι τοῦ κακοῦ ἐφίενται.

<24> Ἀλλὰ ψυχάς τις εἶναι λέγοι κακάς; Εἰ μέν, ὅτι συγγίνονται κακοῖς προνοητικῶς καὶ σωστικῶς, τοῦτο οὐ κακόν, ἀλλ' ἀγαθὸν καὶ ἐκ τἀγαθοῦ τοῦ καὶ τὸ κακὸν ἀγαθύνοντος. Εἰ δὲ τὸ κακύνεσθαι ψυχάς φαμεν, ἐν τίνι κακύνονται, εἰ μὴ ἐν τῇ τῶν ἀγαθῶν ἕξεων καὶ ἐνεργειῶν ἐλλείψει καὶ δι' οἰκείαν ἀσθένειαν ἀτευξίᾳ καὶ ἀπολισθήσει; Καὶ γὰρ καὶ τὸν ἀέρα τὸν περὶ ἡμᾶς ἐσκοτῶσθαί φαμεν ἐλλείψει καὶ ἀπουσίᾳ φωτός. Αὐτὸ δὲ τὸ φῶς ἀεὶ φῶς ἐστι τὸ καὶ τὸ σκότος φωτίζον. Οὐκ ἄρα οὔτε ἐν δαίμοσιν οὔτε ἐν ἡμῖν τὸ κακὸν ὡς ὂν κακόν, ἀλλ' ὡς ἔλλειψις καὶ ἐρημία τῆς τῶν οἰκείων ἀγαθῶν τελειότητος.

173 <25> Ἀλλ' οὐδὲ ἐν ζῴοις ἀλόγοις ἐστὶ τὸ κακόν. Εἰ γὰρ ἀνέλῃς θυμὸν καὶ ἐπιθυμίαν καὶ τἆλλα, ὅσα λέγεται καὶ οὐκ ἔστιν ἁπλῶς τῇ ἑαυτῶν φύσει κακά, τὸ μὲν ἁδρὸν καὶ γαῦρον ὁ λέων ἀπολέσας οὐδὲ λέων ἔσται, προσηνὴς δὲ πᾶσι γενόμενος ὁ κύων οὐκ ἔσται κύων, εἴπερ κυνὸς τὸ φυλακτικὸν καὶ τὸ προσίεσθαι μὲν τὸ οἰκεῖον, ἀπελαύνειν δὲ τὸ ἀλλότριον. Ὥστε τὸ μὴ φθείρεσθαι τὴν φύσιν οὐ κακόν, φθορὰ δὲ φύσεως ἀσθένεια καὶ ἔλλειψις τῶν φυσικῶν ἕξεων καὶ ἐνεργειῶν καὶ δυνάμεων. Καὶ εἰ πάντα τὰ διὰ γενέσεως ἐν χρόνῳ ἔχει τὸ τέλειον, οὐδὲ τὸ ἀτελὲς πάντῃ παρὰ πᾶσαν φύσιν.

<26> Ἀλλ' οὐδὲ ἐν τῇ ὅλῃ φύσει τὸ κακόν. Εἰ γὰρ οἱ πάντες φυσικοὶ λόγοι παρὰ τῆς καθόλου φύσεως, οὐδέν ἐστιν αὐτῇ τὸ ἐναντίον. Τῇ καθ' ἕκαστον δὲ τὸ μὲν κατὰ



schimbat niciodată, ci ele sunt intacte și cu totul strălucitoare, chiar dacă ei nu le văd, deoarece își suspendă puterile lor de a vedea binele.

De aceea, în măsura în care sunt, ei sunt de la bine și sunt buni și doresc frumosul și binele, deoarece doresc să fie, să trăiască și să gândească cele ce sunt. Totuși, prin privația, pierderea și degradarea celor bune potrivite lor, se spune că sunt răi. Și ei sunt răi în măsura în care nu sunt. Iar pentru că doresc neființa, ei doresc să fie răi.

24. Oare va spune cineva că și sufletele sunt rele[294]? Dacă o spune pentru că ele se însoțesc cu cei răi în scop providențial și mântuitor, acest lucru nu este rău, ci este bun și este de la binele care face bun chiar și pe cel rău. În schimb, dacă spunem că sufletele devin rele, atunci prin ce se fac ele rele, dacă nu prin deficiența stărilor și acțiunilor bune, precum și prin eșecul și alunecarea datorate propriei lor slăbiciuni? Căci chiar și despre aerul din jurul nostru spunem că se întunecă prin deficiența și absența luminii. Însă lumina este mereu lumină, care luminează chiar și întunericul. Așadar, nici în demoni, nici în noi nu există răul ca un rău ce are ființă, ci doar ca deficiență și absență a desăvârșirii bunurilor proprii.

25. Însă răul nu este nici în viețuitoarele iraționale. Căci, dacă dai la o parte mânia, dorința și celelalte, despre care se spune că sunt rele – dar care nu sunt pur și simplu rele pentru natura acelora –, atunci leul își pierde puterea și măreția și nu va mai fi leu, iar câinele nu va mai fi câine, dacă devine blând cu toată lumea, de vreme ce datoria câinelui este să păzească și să îi lase să intre pe cei ai casei, dar să îi alunge pe străini. Astfel, nu este rău a nu-și distruge natura, ci distrugerea naturii este o slăbiciune și o deficiență a stărilor, acțiunilor și puterilor naturale. Și dacă toate cele din devenire ajung la perfecțiunea lor în timp, atunci nici ceea ce este nedesăvârșit nu este complet împotriva oricărei naturi.

26. Însă răul nu este nici în natura ca întreg[295]. Căci, dacă toate rațiunile lucrurilor din natură vin de la natura ca

φύσιν ἔσται, τὸ δὲ οὐ κατὰ φύσιν. Ἄλλῃ γὰρ ἄλλο παρὰ φύσιν, καὶ τὸ τῇδε κατὰ φύσιν, τῇδε παρὰ φύσιν. Φύσεως δὲ κακία τὸ παρὰ φύσιν, ἡ στέρησις τῶν τῆς φύσεως. Ὥστε οὐκ ἔστι κακὴ φύσις, ἀλλὰ τοῦτο τῇ φύσει κακὸν τὸ ἀδυνατεῖν τὰ τῆς οἰκείας φύσεως ἐκτελεῖν.

<27> Ἀλλ' οὐδὲ ἐν σώμασι τὸ κακόν. Αἶσχος γὰρ καὶ νόσος ἔλλειψις εἴδους καὶ στέρησις τάξεως. Τοῦτο δὲ οὐ πάντῃ κακόν, ἀλλ' ἧττον καλόν. Εἰ γὰρ παντελὴς γένοιτο λύσις κάλλους καὶ εἴδους καὶ τάξεως, οἰχήσεται καὶ αὐτὸ τὸ σῶμα. Ὅτι δὲ οὐδὲ κακίας αἴτιον τῇ ψυχῇ τὸ σῶμα,
174 δῆλον | ἐκ τοῦ δυνατὸν εἶναι καὶ ἄνευ σώματος παρυφίστασθαι κακίαν ὥσπερ ἐν δαίμοσιν. Τοῦτο γάρ ἐστι καὶ νόοις καὶ ψυχαῖς καὶ σώμασι κακὸν ἡ τῆς ἕξεως τῶν οἰκείων ἀγαθῶν ἀσθένεια καὶ ἀπόπτωσις.

<28> Ἀλλ' οὐδὲ τὸ πολυθρύλητον· Ἐν ὕλῃ τὸ κακόν, ὥς φασι, καθ' ὃ ὕλη. Καὶ γὰρ καὶ αὕτη κόσμου καὶ κάλλους καὶ εἴδους ἔχει μετουσίαν. Εἰ δὲ τούτων ἐκτὸς οὖσα ἡ ὕλη καθ' ἑαυτὴν ἄποιός ἐστι καὶ ἀνείδεος, πῶς ποιεῖ τι ἡ ὕλη ἡ μηδὲ τὸ πάσχειν δύνασθαι καθ' ἑαυτὴν ἔχουσα;

Ἄλλως τε πῶς ἡ ὕλη κακόν; Εἰ μὲν γὰρ οὐδαμῇ οὐδαμῶς ἔστιν, οὔτε ἀγαθὸν οὔτε κακόν. Εἰ δέ πως ὄν, τὰ δὲ ὄντα πάντα ἐκ τἀγαθοῦ, καὶ αὐτὴ ἐκ τοῦ ἀγαθοῦ ἂν εἴη, καὶ ἢ τὸ ἀγαθὸν τοῦ κακοῦ ποιητικὸν ἢ τὸ κακὸν ὡς ἐκ τοῦ ἀγαθοῦ ὂν ἀγαθὸν ἢ τὸ κακὸν τοῦ ἀγαθοῦ ποιητικὸν ἢ καὶ τὸ ἀγαθὸν ὡς ἐκ τοῦ κακοῦ κακὸν ἢ δύο αὖθις ἀρχαί, καὶ αὗται ἄλλης μιᾶς ἐξημμέναι κορυφῆς.

Εἰ δὲ ἀναγκαῖόν φασι τὴν ὕλην πρὸς συμπλήρωσιν τοῦ παντὸς κόσμου, πῶς ἡ ὕλη κακόν; Ἄλλο γὰρ τὸ κακὸν καὶ ἄλλο τὸ ἀναγκαῖον. Πῶς δὲ ὁ ἀγαθὸς ἐκ τοῦ κακοῦ παράγει τινὰ πρὸς γένεσιν; Ἢ πῶς κακὸν τὸ τοῦ ἀγαθοῦ δεόμενον; Φεύγει γὰρ τὴν τοῦ ἀγαθοῦ φύσιν τὸ κακόν. Πῶς δὲ γεννᾷ



întreg, atunci nu există nimic contrar ei. Ci, doar în cazuri individuale, un lucru va fi conform naturii, iar altul nu va fi conform naturii. Căci a fi împotriva naturii este distinct pentru fiecare lucru, iar ceea ce pentru unul este conform naturii, pentru altul este împotriva naturii. Răul naturii, care este împotriva naturii, constă în privația de cele proprii naturii. Așadar, nu natura este rea, ci răul naturii este neputința de a împlini cele proprii naturii.

27. Însă răul nu este nici în corpuri[296]. Căci urâțenia și boala sunt o deficiență a formei și o privație a ordinii. Dar acest lucru nu este total rău, ci doar mai puțin frumos. Dacă s-ar produce o pierdere totală a frumosului, a formei și a ordinii, atunci ar dispărea chiar și corpul însuși. Iar faptul că corpul nu este cauza răutății nici măcar pentru suflet este evident din aceea că răutatea poate să apară chiar și fără corp, precum în cazul demonilor. Astfel, atât pentru intelecte, pentru suflete, cât și pentru corpuri, răul constă în slăbirea și degradarea condiției bunurilor proprii.

28. Însă nu este adevărat nici faptul, mult invocat, că „răul este în materie, ca materie"[297], după cum se spune. Căci chiar și aceasta are parte de ordine, de frumos și de formă. În schimb, dacă materia ar fi în afara acestora, fiind în sine însăși, fără calitate și fără formă, atunci cum ar putea materia să facă ceva, dacă nu are în sine nici măcar capacitatea de a fi afectată?

Și, în general, cum poate materia să fie un rău? Căci, dacă ea nu este în nici un fel și sub nici un raport[298], atunci ea nu este nici bine, nici rău. În schimb, dacă ea este într-un fel, iar toate cele existente sunt de la bine, atunci și ea ar fi tot de la bine, caz în care fie binele produce răul, iar răul este bine, pentru că este de la bine, fie răul produce binele, iar binele este rău, pentru că este de la rău, fie vor fi din nou două principii, care depind de un alt vârf unic.

Dar dacă se spune că materia este necesară pentru completitudinea universului ca întreg[299], atunci cum este

καὶ τρέφει τὴν φύσιν ἡ ὕλη κακὴ οὖσα; Τὸ γὰρ κακόν, ᾗ κακόν, οὐδενός ἐστι γεννητικὸν ἢ θρεπτικὸν ἢ ὅλως ποιητικὸν ἢ σωστικόν.

Εἰ δὲ φαῖεν αὐτὴν μὲν οὐ ποιεῖν κακίαν ἐν ψυχαῖς, ἐφέλκεσθαι δὲ αὐτάς, πῶς ἔσται τοῦτο ἀληθές; Πολλαὶ γὰρ αὐτῶν εἰς τὸ ἀγαθὸν βλέπουσιν. Καίτοι πῶς ἐγίνετο τοῦτο
175 τῆς ὕλης πάντως αὐτὰς εἰς τὸ κακὸν ἐφελκομένης; | Ὥστε οὐκ ἐξ ὕλης ἐν ψυχαῖς τὸ κακόν, ἀλλ' ἐξ ἀτάκτου καὶ πλημμελοῦς κινήσεως. Εἰ δὲ καὶ τοῦτό φασι τῇ ὕλῃ πάντως ἕπεσθαι, καὶ ἀναγκαία ἡ ἄστατος ὕλη τοῖς ἐφ' ἑαυτῶν ἱδρῦσθαι μὴ δυναμένοις, πῶς τὸ κακὸν ἀναγκαῖον ἢ τὸ ἀναγκαῖον κακόν;

<29> Ἀλλ' οὐδὲ τοῦτο, ὅ φαμεν· Ἡ στέρησις κατὰ δύναμιν οἰκείαν μάχεται τῷ ἀγαθῷ. Ἡ γὰρ παντελὴς στέρησις καθόλου ἀδύναμος, ἡ δὲ μερικὴ οὐ, καθ' ὃ στέρησις, ἔχει τὴν δύναμιν, ἀλλὰ καθ' ὃ οὐ παντελής ἐστι στέρησις. Στερήσεως γὰρ τοῦ ἀγαθοῦ μερικῆς οὔσης οὔπω κακόν, καὶ γενομένης καὶ ἡ τοῦ κακοῦ φύσις ἀπελήλυθεν.

<30> Συνελόντι δὲ φάναι· Τὸ ἀγαθὸν ἐκ μιᾶς καὶ τῆς ὅλης αἰτίας, τὸ δὲ κακὸν ἐκ πολλῶν καὶ μερικῶν ἐλλείψεων. Οἶδεν ὁ θεὸς τὸ κακόν, ᾗ ἀγαθόν, καὶ παρ' αὐτῷ αἱ αἰτίαι τῶν κακῶν δυνάμεις εἰσὶν ἀγαθοποιοί. Εἰ τὸ κακὸν ἀΐδιον καὶ δημιουργεῖ καὶ δύναται καὶ ἔστι καὶ δρᾷ, πόθεν αὐτῷ ταῦτα; Ἢ ἐκ τοῦ ἀγαθοῦ ἢ τῷ ἀγαθῷ ἐκ τοῦ κακοῦ ἢ ἀμφοῖν ἐξ ἄλλης αἰτίας;

Πᾶν τὸ κατὰ φύσιν ἐξ αἰτίας ὡρισμένης γεννᾶται. Εἰ τὸ κακὸν ἀναίτιον καὶ ἀόριστον, οὐ κατὰ φύσιν, οὐδὲ γὰρ ἐν τῇ φύσει τὸ παρὰ φύσιν, οὐδὲ ἀτεχνίας ἐν τῇ τέχνῃ
176 λόγος. Ἆρα ἡ ψυχὴ τῶν κακῶν αἰτία καθάπερ τὸ | πῦρ τοῦ θερμαίνειν καὶ πάντα, οἷς ἂν γειτνιάσῃ, κακίας



materia un rău? Căci una este răul și altceva este necesarul. Și cum se poate ca binele să producă ceva din rău, în vederea generării? Și cum să fie rău ceea ce are nevoie de bine? Căci răul fuge de natura binelui. Cum poate materia, dacă este rea, să genereze natura și să o hrănească? Pentru că răul, în măsura în care este rău, nu generează, nu hrănește, nu face și nici nu conservă nimic în genere.

În schimb, dacă s-ar spune că ea nu face rău în suflete, ci doar le atrage, cum va fi adevărat acest lucru? Căci multe dintre ele privesc spre bine. Or, cum se poate întâmpla așa ceva, dacă materia le-ar trage total înspre rău[300]? Așadar, răul în suflete nu este de la materie, ci de la o mișcare neordonată și discordantă[301]. Iar dacă s-ar spune că și aceasta urmează întru totul materiei și că materia instabilă este necesară pentru cei ce nu se pot așeza în ei înșiși, atunci cum este necesar ceea ce este rău sau cum este rău ceea ce este necesar?

29. Dar nu este adevărat nici să spunem că privația, prin propria ei putere, luptă împotriva binelui. Căci privația totală este în genere fără nici o putere, în timp ce privația parțială are această putere nu în măsura în care este privație, ci tocmai în măsura în care nu este o privație totală. Atât timp cât privația binelui este parțială, nu este încă un rău, iar dacă devine totală, atunci dispare chiar și natura răului[302].

30. Rezumând, să spunem că binele vine de la cauza unică și întreagă, pe când răul vine din deficiențe multiple și parțiale[303]. Dumnezeu cunoaște răul în măsura în care acesta este bun, iar la el cauzele celor rele sunt puteri făcătoare de bine. Dacă răul făurește, poate, este și acționează de-a pururi, de unde îi vin acestea[304]? Fie îi vin de la bine, fie îi vin binelui de la rău, fie amândurora de la o altă cauză?

Tot ce este conform naturii este generat de la o cauză determinată[305]. Dacă răul este fără cauză și nedeterminat,

ἀναπίμπλησιν; Ἢ ἀγαθὴ μὲν ἡ ψυχῆς φύσις, ταῖς δὲ ἐνεργείαις ποτὲ μὲν οὕτως ἔχει, ποτὲ δὲ οὕτως; Εἰ μὲν φύσει καὶ τὸ εἶναι αὐτῆς κακόν, καὶ πόθεν αὐτῇ τὸ εἶναι; Ἢ ἐκ τῆς δημιουργικῆς τῶν ὅλων ὄντων ἀγαθῆς αἰτίας; Ἀλλ' εἰ ἐκ ταύτης, πῶς κατ' οὐσίαν κακόν; Ἀγαθὰ γὰρ πάντα ταύτης ἔκγονα. Εἰ δὲ ταῖς ἐνεργείαις, οὐδὲ τοῦτο ἀμετάβλητον. Εἰ δὲ μή, πόθεν αἱ ἀρεταὶ μὴ καὶ ἀγαθοειδοῦς αὐτῆς γινομένης; Λείπεται ἄρα τὸ κακὸν ἀσθένεια καὶ ἔλλειψις τοῦ ἀγαθοῦ εἶναι.

<31> Τῶν ἀγαθῶν τὸ αἴτιον ἕν. Εἰ τῷ ἀγαθῷ τὸ κακὸν ἐναντίον, τοῦ κακοῦ τὰ αἴτια πολλά. Οὐ μὴν τὰ ποιητικὰ τῶν κακῶν λόγοι καὶ δυνάμεις, ἀλλ' ἀδυναμία καὶ ἀσθένεια καὶ μίξις τῶν ἀνομοίων ἀσύμμετρος. Οὔτε ἀκίνητα καὶ ἀεὶ ὡσαύτως ἔχοντα τὰ κακά, ἀλλ' ἄπειρα καὶ ἀόριστα καὶ ἐν ἄλλοις φερόμενα καὶ τούτοις ἀπείροις. Πάντων καὶ τῶν κακῶν ἀρχὴ καὶ τέλος ἔσται τὸ ἀγαθόν, τοῦ γὰρ ἀγαθοῦ ἕνεκα πάντα, καὶ ὅσα ἀγαθὰ καὶ ὅσα ἐναντία, καὶ γὰρ καὶ ταῦτα πράττομεν τὸ ἀγαθὸν ποθοῦντες, οὐδεὶς γὰρ εἰς τὸ
177 κακὸν ἀποβλέπων ποιεῖ, ἃ ποιεῖ. Διὸ οὔτε | ὑπόστασιν ἔχει τὸ κακόν, ἀλλὰ παρυπόστασιν τοῦ ἀγαθοῦ ἕνεκα καὶ οὐχ ἑαυτοῦ γινόμενον.

<32> Τῷ κακῷ τὸ εἶναι θετέον κατὰ συμβεβηκὸς καὶ δι' ἄλλο καὶ οὐκ ἐξ ἀρχῆς οἰκείας. Ὥστε τὸ γιγνόμενον ὀρθὸν μὲν εἶναι δοκεῖν, ὅτι τοῦ ἀγαθοῦ ἕνεκα γίνεται, τῷ ὄντι δὲ οὐκ ὀρθὸν εἶναι, διότι τὸ μὴ ἀγαθὸν ἀγαθὸν οἰόμεθα.

Δέδεικται ἄλλο τὸ ἐφετὸν καὶ ἄλλο τὸ γινόμενον. Οὐκοῦν τὸ κακὸν παρὰ τὴν ὁδὸν καὶ παρὰ τὸν σκοπὸν καὶ παρὰ τὴν φύσιν καὶ παρὰ τὴν αἰτίαν καὶ παρὰ τὴν ἀρχὴν καὶ παρὰ τὸ τέλος καὶ παρὰ τὸν ὅρον καὶ παρὰ τὴν βούλησιν καὶ παρὰ τὴν ὑπόστασιν. Στέρησις ἄρα ἐστὶ τὸ κακὸν καὶ



înseamnă că el nu este conform naturii, căci în natură nu există ceva contra naturii, nici în artă nu există rațiunea a ceva neartistic. Oare sufletul este cauza celor rele – așa cum focul este cauza încălzirii – și le umple de răutate pe toate cele de care se apropie[306]? Sau natura sufletului este bună, însă, prin acțiunile sale, el este uneori într-un fel, iar alteori în alt fel? Dacă și faptul său de a fi este rău prin natură, atunci de unde îi vine faptul de a fi? Oare de la cauza bună, care făurește pe toate cele ce sunt? Dar, dacă de la aceasta, atunci cum poate fi rău prin natură? Căci toate cele născute din aceasta sunt bune. Dacă este rău prin acțiunile sale, nici acest lucru nu este neschimbător[307]. Căci altfel, de unde vin virtuțile, dacă sufletul nu ar ajunge să aibă forma binelui? Rămâne, așadar, că răul este o slăbiciune și o deficiență a binelui.

31. Cauza celor bune este una. Dacă răul este opus binelui, cauzele răului sunt multe[308]. Cele ce produc rele nu sunt rațiuni și puteri, ci sunt neputința și slăbiciunea și amestecul fără măsură al celor neasemănătoare. Cele rele nu sunt nemișcate și veșnic la fel, ci sunt nelimitate, nedeterminate și purtate de altele, care sunt și ele nelimitate. Binele va fi principiul și scopul tuturor lucrurilor, inclusiv al celor rele, căci toate sunt în vederea binelui: și cele bune, și cele contrare, căci chiar și pe acestea le facem deoarece tânjim după bine, căci nimeni nu face ceea ce face privind înspre rău[309]. De aceea, răul nici nu are realitate, ci este o para-realitate[310], care este tot în vederea binelui, iar nu în vederea lui însuși.

32. Răului trebuie să îi atribuim doar faptul de a fi prin accident și prin altceva, iar nu pornind de la un principiu propriu[311]. Astfel, răul care se întâmplă pare corect, deoarece se întâmplă în vederea binelui, însă în realitate nu este corect, deoarece luăm drept bine ceea ce nu este bine[312].

Am arătat că una este ce dorim și altceva este ce se întâmplă[313]. Astfel, răul este împotriva căii, împotriva

ἔλλειψις καὶ ἀσθένεια καὶ ἀσυμμετρία καὶ ἁμαρτία καὶ ἄσκοπον καὶ ἀκαλλὲς καὶ ἄζωον καὶ ἄνουν καὶ ἄλογον καὶ ἀτελὲς καὶ ἀνίδρυτον καὶ ἀναίτιον καὶ ἀόριστον καὶ ἄγονον καὶ ἀργὸν καὶ ἀδρανὲς καὶ ἄτακτον καὶ ἀνόμοιον καὶ ἄπειρον καὶ σκοτεινὸν καὶ ἀνούσιον καὶ αὐτὸ μηδαμῶς μηδαμῇ μηδὲν ὄν.

Πῶς ὅλως δύναταί τι τὸ κακὸν τῇ πρὸς τὸ ἀγαθὸν μίξει; Τὸ γὰρ πάντῃ τοῦ ἀγαθοῦ ἄμοιρον οὔτε ἔστι τι οὔτε δύναται. Καὶ γὰρ εἰ τὸ ἀγαθὸν καὶ ὄν ἐστι καὶ βουλητὸν καὶ ἐνδύναμον καὶ δραστήριον, πῶς δυνήσεταί τι τὸ ἐναντίον τἀγαθῷ τὸ οὐσίας καὶ βουλήσεως καὶ δυνάμεως καὶ ἐνεργείας ἐστερημένον; Οὐ πάντα πᾶσι καὶ πάντῃ τὰ
178 αὐτὰ κατὰ τὸ | αὐτὸ κακά. Δαίμονι κακὸν τὸ παρὰ τὸν ἀγαθοειδῆ νοῦν εἶναι, ψυχῇ τὸ παρὰ λόγον, σώματι τὸ παρὰ φύσιν.

<33> Πῶς ὅλως τὰ κακὰ προνοίας οὔσης; Οὐκ ἔστι τὸ κακόν, ᾗ κακόν, οὔτε ὂν οὔτε ἐν τοῖς οὖσιν. Καὶ οὐδὲν τῶν ὄντων ἀπρονόητον, οὐδὲ γάρ ἐστι τὸ κακὸν ὂν ἀμιγὲς ὑπάρχον τοῦ ἀγαθοῦ. Καὶ εἰ μηδὲν τῶν ὄντων ἀμέτοχον τοῦ ἀγαθοῦ, κακὸν δὲ ἡ ἔλλειψις τοῦ ἀγαθοῦ, οὐδὲν δὲ τῶν ὄντων ἐστέρηται καθόλου τοῦ ἀγαθοῦ, ἐν πᾶσι τοῖς οὖσιν ἡ θεία πρόνοια, καὶ οὐδὲν τῶν ὄντων ἀπρονόητον. Ἀλλὰ καὶ τοῖς γινομένοις κακοῖς ἀγαθοπρεπῶς ἡ πρόνοια κέχρηται πρὸς τὴν αὐτῶν ἢ ἄλλων ἢ ἰδικὴν ἢ κοινὴν ὠφέλειαν καὶ οἰκείως ἑκάστου τῶν ὄντων προνοεῖ.

Διὸ καὶ τὸν εἰκαῖον τῶν πολλῶν οὐκ ἀποδεξόμεθα λόγον, οἵ χρῆναί φασι τὴν πρόνοιαν καὶ ἄκοντας ἡμᾶς ἐπὶ τὴν ἀρετὴν ἄγειν, τὸ γὰρ φθεῖραι φύσιν οὐκ ἔστι προνοίας. Ὅθεν ὡς πρόνοια τῆς ἑκάστου φύσεως σωστικὴ τῶν αὐτοκινήτων ὡς αὐτοκινήτων προνοεῖ καὶ τῶν ὅλων καὶ τῶν καθ' ἕκαστον οἰκείως ὅλῳ καὶ ἑκάστῳ, καθ' ὅσον ἡ



scopului, împotriva naturii, împotriva cauzei, împotriva principiului, împotriva finalității, împotriva limitei, împotriva voinței și împotriva realității[314]. Răul este privație și deficiență și slăbiciune și disproporție și greșeală[315] și fără scop, fără frumusețe, fără viață, fără intelect, fără rațiune, imperfect și neașezat, necauzat, nedeterminat, neroditor, inactiv, ineficient, neordonat, neasemenea, nelimitat, întunecat, fără ființă, el însuși nefiind nimic, în nici un fel și sub nici un raport.

Dar cum anume răul poate în genere ceva prin amestecul său cu binele[316]? Căci cel ce nu are deloc parte de bine nici nu este ceva, nici nu poate ceva. Dacă binele este o ființă care dorește și poate și acționează, atunci cum va putea ceva cel contrar binelui, care este privat de ființă, de voință, de putere și de acțiune? Însă nu sunt rele toate, pentru toți, mereu aceleași, în același fel și în aceeași privință. Ci, pentru demoni, răul înseamnă a fi împotriva intelectului care are forma binelui; în schimb, pentru suflet, răul înseamnă a fi împotriva rațiunii, iar pentru trup, a fi împotriva naturii.

33. Dar cum pot exista în general cele rele, de vreme ce există providență[317]? Răul ca rău nu este nici ființă, nici în ființări. Și nici una dintre ființări nu este neprovidențiată, căci nici măcar răul nu este o ființare care ar exista neamestecată cu binele. Dacă nici una dintre ființări nu este lipsită de participarea la bine, iar răul este deficiența binelui, și nici una dintre ființări nu este complet lipsită de bine, atunci providența dumnezeiască se află în toate ființările și nici una dintre ființări nu este neprovidențiată. Căci, în mod adecvat binelui, providența le folosește chiar și pe cele ce au devenit rele spre folosul lor sau al altora, fie în mod individual, fie în mod comun, și le providențiază pe fiecare dintre ființări în mod potrivit fiecăreia.

De aceea, nu vom accepta argumentul nefondat al celor mulți, care spun că providența trebuie să ne conducă spre virtute chiar dacă noi nu vrem; căci providenței nu îi este

τῶν προνοουμένων φύσις ἐπιδέχεται τὰς τῆς ὅλης καὶ παντοδαπῆς προνοίας ἐκδιδομένας ἀναλόγως ἑκάστῳ προνοητικὰς ἀγαθότητας.

<34> Οὐκ ἄρα ὂν τὸ κακόν, οὐδὲ ἐν τοῖς οὖσι τὸ κακόν. Οὐδαμοῦ γὰρ τὸ κακόν, ᾗ κακόν. Καὶ τὸ γίνεσθαι τὸ κακὸν οὐ κατὰ δύναμιν, ἀλλὰ δι' ἀσθένειαν. Καὶ τοῖς δαίμοσιν, ὃ μέν εἰσι, καὶ ἐκ τἀγαθοῦ καὶ ἀγαθόν. Τὸ δὲ κακὸν αὐτοῖς ἐκ τῆς τῶν οἰκείων ἀγαθῶν ἀποπτώσεως,
179 καὶ ἀλλοίωσις | ἡ περὶ τὴν ταὐτότητα καὶ τὴν ἕξιν ἀσθένεια τῆς προσηκούσης αὐτοῖς ἀγγελοπρεποῦς τελειότητος. Καὶ ἐφίενται τοῦ ἀγαθοῦ, καθ' ὃ τοῦ εἶναι καὶ ζῆν καὶ νοεῖν ἐφίενται. Καὶ εἰ οὐκ ἐφίενται τοῦ ἀγαθοῦ, τοῦ μὴ ὄντος ἐφίενται. Καὶ οὐκ ἔστι τοῦτο ἔφεσις, ἀλλὰ τῆς ὄντως ἐφέσεως ἁμαρτία.

<35> Ἐν γνώσει δὲ ἁμαρτάνοντας καλεῖ τὰ λόγια τοὺς περὶ τὴν ἄληστον τοῦ ἀγαθοῦ γνῶσιν ἢ τὴν ποίησιν ἐξασθενοῦντας καὶ τοὺς εἰδότας «τὸ θέλημα» καὶ μὴ ποιοῦντας, τοὺς ἀκηκοότας μέν, ἀσθενοῦντας δὲ περὶ τὴν πίστιν ἢ τὴν ἐνέργειαν τοῦ ἀγαθοῦ. Καὶ ἀβούλητόν τισι τὸ »συνιέναι τοῦ ἀγαθῦναι» κατὰ τὴν παρατροπὴν ἢ τὴν ἀσθένειαν τῆς βουλήσεως.

Καὶ ὅλως τὸ κακόν, ὡς πολλάκις εἰρήκαμεν, ἀσθένεια καὶ ἀδυναμία καὶ ἔλλειψίς ἐστιν ἢ τῆς γνώσεως ἢ τῆς ἀλήστου γνώσεως ἢ τῆς πίστεως ἢ τῆς ἐφέσεως ἢ τῆς ἐνεργείας τοῦ ἀγαθοῦ.

Καίτοι φαίη τις· Οὐ τιμωρητὸν ἡ ἀσθένεια, τοὐναντίον δὲ συγγνωστόν. Εἰ μὲν οὐκ ἐξῆν τὸ δύνασθαι, καλῶς ἂν εἶχεν ὁ λόγος. Εἰ δὲ ἐκ τἀγαθοῦ τὸ δύνασθαι τοῦ διδόντος κατὰ τὰ λόγια τὰ προσήκοντα πᾶσιν ἁπλῶς, οὐκ ἐπαινετὸν ἡ τῆς ἐκ τἀγαθοῦ τῶν οἰκείων ἀγαθῶν ἕξεως ἁμαρτία καὶ παρατροπὴ καὶ ἀποφυγὴ καὶ ἀπόπτωσις. Ἀλλὰ ταῦτα μὲν ἡμῖν ἐν τοῖς Περὶ δικαίου καὶ θείου δικαιωτηρίου κατὰ



propriu să distrugă natura. Ci tocmai în felul acesta providențiază ea: ca providență ce conservă natura fiecăruia, a celor auto-mișcătoare ca auto-mișcătoare, a celor întregi și a celor individuale în mod potrivit întregului și individualului, astfel încât natura celor providențiate primește bunătățile providențiale pe care providența – întreagă și de multe feluri – le dă în mod proporțional fiecăruia.

34. Așadar, răul nu este nici ființare, nici în ființări. Căci răul nu există nicăieri în măsura în care este rău. Iar faptul că se întâmplă ceva rău nu se datorează unei puteri, ci unei slăbiciuni. Chiar și în cazul demonilor, ceea ce sunt ei este de la bine și este bine. În schimb, răul lor vine din căderea de la cele bune proprii lor și este o alterare a identității, iar condiția lor constă în slăbirea desăvârșirii ce li se cuvine în mod adecvat îngerilor. Dar ei doresc binele în măsura în care doresc să fie, să trăiască și să gândească. Iar dacă nu doresc binele, atunci doresc neființa. Dar aceasta nu este o dorire, ci o greșeală față de dorirea cea veritabilă.

35. Scripturile spun că cei ce greșesc cu bună știință sunt cei slabi în cunoașterea cea de neșters a binelui[318] sau în facerea binelui, iar cei ce știu „voia", dar nu o fac[319] sunt cei ce au auzit, dar sunt slabi în credință sau în împlinirea binelui. Iar unii nu vor nici măcar să „înțeleagă ce înseamnă a face binele"[320], din cauza devierii sau a slăbiciunii voinței lor.

În general, așa cum am spus de multe ori, răul este o slăbiciune, o neputință și o lipsă a cunoașterii, sau a cunoașterii de neșters, sau a credinței, sau a doririi, sau a împlinirii binelui.

Totuși, cineva ar putea spune: slăbiciunea nu trebuie pedepsită, ci, din contră, trebuie iertată. Dacă ar fi imposibil să fii puternic, argumentul acesta ar fi corect. Dar, dacă a fi puternic este de la bine, care dă în mod simplu cele cuvenite tuturor, conform Scripturilor[321], atunci nu trebuie lăudată greșeala, devierea, pierderea și degradarea condiției bunurilor proprii, condiție ce vine de la bine. Însă am expus

δύναμιν ἱκανῶς εἰρήσθω, καθ’ ἣν ἱερὰν πραγματείαν ἡ τῶν λογίων ἀλήθεια τοὺς σοφιστικοὺς καὶ ἀδικίαν καὶ ψεῦδος κατὰ τοῦ θεοῦ λαλοῦντας ἐπεῤῥάπισεν ὡς παράφρονας λόγους.

180 Νῦν δὲ ὡς καθ’ ἡμᾶς ἀρκούντως ὕμνηται τἀγαθὸν ὡς ὄντως ἀγαστόν, ὡς ἀρχὴ καὶ πέρας πάντων, ὡς περιοχὴ τῶν ὄντων, ὡς εἰδοποιὸν τῶν οὐκ ὄντων, ὡς πάντων ἀγαθῶν αἴτιον, ὡς τῶν κακῶν ἀναίτιον, ὡς πρόνοια καὶ ἀγαθότης παντελὴς καὶ ὑπερβάλλουσα τὰ ὄντα καὶ οὐκ ὄντα καὶ τὰ κακὰ καὶ τὴν ἑαυτῆς στέρησιν ἀγαθύνουσα, πᾶσιν ἐφετὸν καὶ ἐραστὸν καὶ ἀγαπητὸν καὶ ὅσα ἄλλα ἐν τοῖς ἔμπροσθεν ὁ ἀληθὴς ἀπέδειξεν, ὡς οἶμαι, λόγος.



îndeajuns aceste lucruri, după puterea noastră, în *Despre dreapta și dumnezeiasca judecată*; conform acestei sacre cercetări, adevărul Scripturilor a respins drept nebunești argumentele sofistice ce vorbesc de nedreptate și minciună în privința lui Dumnezeu.

Acum însă, atât cât ne stă în putință, binele a fost lăudat în mod suficient, ca fiind cu adevărat demn de admirație[322], ca fiind început și sfârșit al tuturor, cuprindere a ființărilor, dătător de formă pentru cele ce nu sunt, cauzator al tuturor celor bune, dar necauzator al celor rele, providență și bunătate desăvârșită – care le transcende pe cele ce sunt și pe cele ce nu sunt, și care le face bune chiar și pe cele rele și pe cele lipsite de bunătate –, fiind dorit, iubit și îndrăgit de toate, precum și toate celelalte, pe care cred că le-a arătat discursul cel adevărat de până acum.

V

<1> Μετιτέον δὲ νῦν ἐπὶ τὴν ὄντως οὖσαν τοῦ ὄντως ὄντος θεωνυμικὴν οὐσιωνυμίαν. Τοσοῦτον δὲ ὑπομνήσωμεν, ὅτι τῷ λόγῳ σκοπὸς οὐ τὴν ὑπερούσιον οὐσίαν, ᾗ ὑπερούσιος, ἐκφαίνειν, ἄρρητον γὰρ τοῦτο καὶ ἄγνωστόν ἐστι καὶ παντελῶς ἀνέκφαντον καὶ αὐτὴν ὑπεραῖρον τὴν ἕνωσιν, ἀλλὰ τὴν οὐσιοποιὸν εἰς τὰ ὄντα πάντα τῆς θεαρχικῆς οὐσιαρχίας πρόοδον ὑμνῆσαι.

181 Καὶ γὰρ ἡ τἀγαθοῦ θεωνυμία τὰς ὅλας τοῦ πάντων αἰτίου προόδους ἐκφαίνουσα καὶ εἰς τὰ ὄντα καὶ εἰς τὰ οὐκ ὄντα ἐκτείνεται καὶ ὑπὲρ τὰ ὄντα καὶ ὑπὲρ τὰ οὐκ ὄντα ἔστιν. Ἡ δὲ τοῦ ὄντος εἰς πάντα τὰ ὄντα ἐκτείνεται καὶ ὑπὲρ τὰ ὄντα ἔστιν. Ἡ δὲ τῆς ζωῆς εἰς πάντα τὰ ζῶντα ἐκτείνεται καὶ ὑπὲρ τὰ ζῶντα ἔστιν. Ἡ δὲ τῆς σοφίας εἰς πάντα τὰ νοερὰ καὶ λογικὰ καὶ αἰσθητικὰ ἐκτείνεται καὶ ὑπὲρ πάντα ταῦτα ἔστιν.

<2> Ταύτας οὖν ὁ λόγος ὑμνῆσαι ποθεῖ τὰς τῆς προνοίας ἐκφαντορικὰς θεωνυμίας. Οὐ γὰρ ἐκφράσαι τὴν αὐτοϋπερούσιον ἀγαθότητα καὶ οὐσίαν καὶ ζωὴν καὶ σοφίαν τῆς αὐτοϋπερουσίου θεότητος ἐπαγγέλλεται τὴν ὑπὲρ πᾶσαν ἀγαθότητα καὶ θεότητα καὶ οὐσίαν καὶ ζωὴν καὶ σοφίαν ἐν ἀποκρύφοις, ὡς τὰ λόγιά φησιν, ὑπεριδρυμένην, ἀλλὰ τὴν ἐκπεφασμένην ἀγαθοποιὸν πρόνοιαν, ὑπεροχικῶς ἀγαθότητα καὶ πάντων ἀγαθῶν αἰτίαν ὑμνεῖ καὶ ὂν καὶ ζωὴν καὶ σοφίαν, τὴν οὐσιοποιὸν καὶ ζωοποιὸν καὶ σοφοδότιν αἰτίαν τῶν

V

1. Trebuie să trecem[323] acum la dumnezeiasca numire de ființă, numire ce este cu adevărat a celui ce este cu adevărat[324]. Să ne amintim că scopul discursului nostru nu este acela de a revela ființa supra-ființială ca supra-ființială – căci aceasta este indicibilă și incognoscibilă, complet de nerevelat și excede chiar și unirea –, ci scopul nostru este să lăudăm procesiunea principiului tearhic al ființei, procesiune făcătoare de ființă în toate cele ce sunt.

Căci numirea dumnezeiască a binelui[325] – care revelează întregile procesiuni ale cauzei tuturor – se întinde la cele ce sunt și la cele ce nu sunt, dar este mai presus de cele ce sunt și de cele ce nu sunt. În schimb, numirea dumnezeiască de ființă se întinde la toate cele ce sunt și este mai presus de cele ce sunt. Cea de viață se întinde la toate cele ce viețuiesc și este mai presus de cele ce viețuiesc. Cea de înțelepciune se întinde la toate cele intelective și raționale și sensibile, dar este mai presus de toate acestea[326].

2. Discursul nostru râvnește să laude tocmai aceste numiri dumnezeiești revelatoare ale providenței. El nu promite să descrie bunătatea supra-ființială în sine[327] și ființa și viața și înțelepciunea dumnezeirii supra-ființiale în sine, care, după cum spun Scripturile, este situată în ascuns[328], mai presus de orice bunătate și dumnezeire și ființă și viață și înțelepciune; ci discursul nostru laudă providența cea revelată și făcătoare de bine drept bunătate prin excelență, drept cauză a tuturor celor bune, drept ființă, viață și înțelepciune, și drept cauza făcătoare de ființă, făcătoare de viață și făcătoare de

οὐσίας καὶ ζωῆς καὶ νοῦ καὶ λόγου καὶ αἰσθήσεως μετειληφότων.

Οὐκ ἄλλο δὲ εἶναι τἀγαθόν φησι καὶ ἄλλο τὸ ὂν καὶ ἄλλο τὴν ζωὴν ἢ τὴν σοφίαν, οὐδὲ πολλὰ τὰ αἴτια καὶ ἄλλων ἄλλας παρακτικὰς θεότητας ὑπερεχούσας καὶ ὑφειμένας, ἀλλ' ἑνὸς θεοῦ τὰς ὅλας ἀγαθὰς προόδους καὶ τὰς παρ' ἡμῶν ἐξυμνουμένας θεωνυμίας καὶ τὴν μὲν εἶναι τῆς παντελοῦς τοῦ ἑνὸς θεοῦ προνοίας ἐκφαντικήν, τὰς δὲ τῶν ὁλικωτέρων τοῦ αὐτοῦ καὶ μερικωτέρων.

182 <3> Καίτοι φαίη τις· Ἀνθ' ὅτου τοῦ ὄντος τὴν ζωὴν καὶ τῆς ζωῆς τὴν σοφίαν ὑπερεκτεινομένης τῶν ὄντων μὲν τὰ ζῶντα, τῶν δὲ ὅσα ζῇ τὰ αἰσθητικὰ καὶ τούτων τὰ λογικὰ καὶ τῶν λογικῶν οἱ νόες ὑπερέχουσι καὶ περὶ θεὸν εἰσι καὶ μᾶλλον αὐτῷ πλησιάζουσι; Καίτοι ἔδει τὰ τῶν μειζόνων ἐκ θεοῦ δωρεῶν μετέχοντα καὶ κρείττονα εἶναι καὶ τῶν λοιπῶν ὑπερέχειν.

Ἀλλ' εἰ μὲν ἀνούσια καὶ ἄζωά τις ὑπετίθετο τὰ νοερά, καλῶς ἂν εἶχεν ὁ λόγος. Εἰ δὲ καὶ εἰσὶν οἱ θεῖοι νόες ὑπὲρ τὰ λοιπὰ ὄντα καὶ ζῶσιν ὑπὲρ τὰ ἄλλα ζῶντα καὶ νοοῦσι καὶ γινώσκουσιν ὑπὲρ αἴσθησιν καὶ λόγον καὶ παρὰ πάντα τὰ ὄντα τοῦ καλοῦ καὶ ἀγαθοῦ ἐφίενται καὶ μετέχουσιν, αὐτοὶ μᾶλλον εἰσὶ περὶ τἀγαθὸν οἱ περισσῶς αὐτοῦ μετέχοντες καὶ πλείους καὶ μείζους ἐξ αὐτοῦ δωρεὰς εἰληφότες ὥσπερ καὶ τὰ λογικὰ τῶν αἰσθητικῶν ὑπερέχει πλεονεκτοῦντα τῇ περισσείᾳ τοῦ λόγου, καὶ ταῦτα τῇ αἰσθήσει καὶ ἄλλα τῇ ζωῇ. Καὶ ἔστιν, ὡς οἶμαι, τοῦτο ἀληθές, ὅτι τὰ μᾶλλον τοῦ ἑνὸς καὶ ἀπειροδώρου θεοῦ μετέχοντα μᾶλλόν εἰσιν αὐτῷ πλησιαίτερα καὶ θειότερα τῶν ἀπολειπομένων.

<4> Ἐπειδὴ καὶ περὶ τούτων εἴπομεν, φέρε, τἀγαθὸν ὡς ὄντως ὂν καὶ τῶν ὄντων ἁπάντων οὐσιοποιὸν ἀνυμνήσωμεν. Ὁ ὢν ὅλου τοῦ εἶναι κατὰ δύναμιν ὑπερούσιός ἐστιν



înțelepciune a celor ce participă la ființă, la viață, la intelect, la rațiune și la senzație.

Căci nu spune că binele este ceva, iar ființa altceva, și viața sau înțelepciunea altceva, nici că există multe cauze și dumnezeiri superioare și subordonate, dintre care unele produc ceva, iar altele altceva, ci spune că toate procesiunile bune și numirile dumnezeiești lăudate de noi sunt ale Dumnezeului celui unu, dar că una revelează providența completă a Dumnezeului celui unu, pe când celelalte revelează providențele sale mai universale sau mai parțiale.

3. Totuși, cineva ar putea spune: dacă ființa se întinde mai mult decât viața, iar viața mai mult decât înțelepciunea[329], atunci de ce ființările sunt depășite de viețuitoare, iar acestea sunt depășite de sensibile, sensibilele de cele raționale, iar cele raționale de intelecte, care sunt în jurul lui Dumnezeu și se apropie mai mult de el? Ar fi trebuit ca acelea care participă la darurile cele mai mari de la Dumnezeu să fie mai puternice și să le depășească pe celelalte[330].

Argumentul acesta ar fi fost corect dacă s-ar presupune că cele intelective sunt fără ființă și fără viață. În schimb, dacă intelectele dumnezeiești ființează mai presus de celelalte ființări, și viețuiesc mai presus de celelalte viețuitoare, și gândesc și cunosc mai presus de senzație și rațiune, și doresc și participă la frumos și la bine mai mult decât toate cele ce sunt, atunci tocmai aceste intelecte sunt mai aproape de bine, participă la el din plin și iau de la el daruri mai multe și mai mari, tot așa cum cele ce au rațiune le depășesc pe cele sensibile, întrecându-le prin surplusul de rațiune, așa cum acestea depășesc prin senzație, iar altele prin viață. Și cred că este adevărat faptul că cele ce participă mai mult la Dumnezeul cel unu și nelimitat în daruri sunt mai apropiate de el și mai dumnezeiești decât cele ce rămân în urma lor.

4. După ce am discutat aceste lucruri, haide să lăudăm binele drept acela ce este cu adevărat și drept făcător de

οὐσίας καὶ ζωῆς καὶ νοῦ καὶ λόγου καὶ αἰσθήσεως μετειληφότων.

Οὐκ ἄλλο δὲ εἶναι τἀγαθόν φησι καὶ ἄλλο τὸ ὂν καὶ ἄλλο τὴν ζωὴν ἢ τὴν σοφίαν, οὐδὲ πολλὰ τὰ αἴτια καὶ ἄλλων ἄλλας παρακτικὰς θεότητας ὑπερεχούσας καὶ ὑφειμένας, ἀλλ' ἑνὸς θεοῦ τὰς ὅλας ἀγαθὰς προόδους καὶ τὰς παρ' ἡμῶν ἐξυμνουμένας θεωνυμίας καὶ τὴν μὲν εἶναι τῆς παντελοῦς τοῦ ἑνὸς θεοῦ προνοίας ἐκφαντικήν, τὰς δὲ τῶν ὁλικωτέρων τοῦ αὐτοῦ καὶ μερικωτέρων.

182 <3> Καίτοι φαίη τις· Ἀνθ' ὅτου τοῦ ὄντος τὴν ζωὴν καὶ τῆς ζωῆς τὴν σοφίαν ὑπερεκτεινομένης τῶν ὄντων μὲν τὰ ζῶντα, τῶν δὲ ὅσα ζῇ τὰ αἰσθητικὰ καὶ τούτων τὰ λογικὰ καὶ τῶν λογικῶν οἱ νόες ὑπερέχουσι καὶ περὶ θεὸν εἰσὶ καὶ μᾶλλον αὐτῷ πλησιάζουσι; Καίτοι ἔδει τὰ τῶν μειζόνων ἐκ θεοῦ δωρεῶν μετέχοντα καὶ κρείττονα εἶναι καὶ τῶν λοιπῶν ὑπερέχειν.

Ἀλλ' εἰ μὲν ἀνούσια καὶ ἄζωά τις ὑπετίθετο τὰ νοερά, καλῶς ἂν εἶχεν ὁ λόγος. Εἰ δὲ καὶ εἰσὶν οἱ θεῖοι νόες ὑπὲρ τὰ λοιπὰ ὄντα καὶ ζῶσιν ὑπὲρ τὰ ἄλλα ζῶντα καὶ νοοῦσι καὶ γινώσκουσιν ὑπὲρ αἴσθησιν καὶ λόγον καὶ παρὰ πάντα τὰ ὄντα τοῦ καλοῦ καὶ ἀγαθοῦ ἐφίενται καὶ μετέχουσιν, αὐτοὶ μᾶλλον εἰσι περὶ τἀγαθὸν οἱ περισσῶς αὐτοῦ μετέχοντες καὶ πλείους καὶ μείζους ἐξ αὐτοῦ δωρεὰς εἰληφότες ὥσπερ καὶ τὰ λογικὰ τῶν αἰσθητικῶν ὑπερέχει πλεονεκτοῦντα τῇ περισσείᾳ τοῦ λόγου, καὶ ταῦτα τῇ αἰσθήσει καὶ ἄλλα τῇ ζωῇ. Καὶ ἔστιν, ὡς οἶμαι, τοῦτο ἀληθές, ὅτι τὰ μᾶλλον τοῦ ἑνὸς καὶ ἀπειροδώρου θεοῦ μετέχοντα μᾶλλόν εἰσιν αὐτῷ πλησιαίτερα καὶ θειότερα τῶν ἀπολειπομένων.

<4> Ἐπειδὴ καὶ περὶ τούτων εἴπομεν, φέρε, τἀγαθὸν ὡς ὄντως ὂν καὶ τῶν ὄντων ἁπάντων οὐσιοποιὸν ἀνυμνήσωμεν. Ὁ ὢν ὅλου τοῦ εἶναι κατὰ δύναμιν ὑπερούσιός ἐστιν



înțelepciune a celor ce participă la ființă, la viață, la intelect, la rațiune și la senzație.

Căci nu spune că binele este ceva, iar ființa altceva, și viața sau înțelepciunea altceva, nici că există multe cauze și dumnezeiri superioare și subordonate, dintre care unele produc ceva, iar altele altceva, ci spune că toate procesiunile bune și numirile dumnezeiești lăudate de noi sunt ale Dumnezeului celui unu, dar că una revelează providența completă a Dumnezeului celui unu, pe când celelalte revelează providențele sale mai universale sau mai parțiale.

3. Totuși, cineva ar putea spune: dacă ființa se întinde mai mult decât viața, iar viața mai mult decât înțelepciunea[329], atunci de ce ființările sunt depășite de viețuitoare, iar acestea sunt depășite de sensibile, sensibilele de cele raționale, iar cele raționale de intelecte, care sunt în jurul lui Dumnezeu și se apropie mai mult de el? Ar fi trebuit ca acelea care participă la darurile cele mai mari de la Dumnezeu să fie mai puternice și să le depășească pe celelalte[330].

Argumentul acesta ar fi fost corect dacă s-ar presupune că cele intelective sunt fără ființă și fără viață. În schimb, dacă intelectele dumnezeiești ființează mai presus de celelalte ființări, și viețuiesc mai presus de celelalte viețuitoare, și gândesc și cunosc mai presus de senzație și rațiune, și doresc și participă la frumos și la bine mai mult decât toate cele ce sunt, atunci tocmai aceste intelecte sunt mai aproape de bine, participă la el din plin și iau de la el daruri mai multe și mai mari, tot așa cum cele ce au rațiune le depășesc pe cele sensibile, întrecându-le prin surplusul de rațiune, așa cum acestea depășesc prin senzație, iar altele prin viață. Și cred că este adevărat faptul că cele ce participă mai mult la Dumnezeul cel unu și nelimitat în daruri sunt mai apropiate de el și mai dumnezeiești decât cele ce rămân în urma lor.

4. După ce am discutat aceste lucruri, haide să lăudăm binele drept acela ce este cu adevărat și drept făcător de

ὑποστάτις αἰτία καὶ δημιουργὸς ὄντος, ὑπάρξεως, ὑποστάσεως, οὐσίας, φύσεως, ἀρχὴ καὶ μέτρον αἰώνων καὶ χρόνων ὀντότης καὶ αἰὼν τῶν ὄντων, χρόνος τῶν γινομένων,
183 τὸ εἶναι | τοῖς ὁπωσοῦν οὖσι, γένεσις τοῖς ὁπωσοῦν γινομένοις.

Ἐκ τοῦ ὄντος αἰὼν καὶ οὐσία καὶ ὂν καὶ χρόνος καὶ γένεσις καὶ γινόμενον, τὰ ἐν τοῖς οὖσιν ὄντα καὶ τὰ ὁπωσοῦν ὑπάρχοντα καὶ ὑφεστῶτα. Καὶ γὰρ ὁ θεὸς οὐ πῶς ἐστιν ὤν, ἀλλ' ἁπλῶς καὶ ἀπεριορίστως ὅλον ἐν ἑαυτῷ τὸ εἶναι συνειληφὼς καὶ προειληφώς. Διὸ καὶ βασιλεὺς λέγεται τῶν αἰώνων ὡς ἐν αὐτῷ καὶ περὶ αὐτὸν παντὸς τοῦ εἶναι καὶ ὄντος καὶ ὑφεστηκότος καὶ οὔτε ἦν οὔτε ἔσται οὔτε ἐγένετο οὔτε γίνεται οὔτε γενήσεται, μᾶλλον δὲ οὔτε ἐστίν. Ἀλλ' αὐτός ἐστι τὸ εἶναι τοῖς οὖσι καὶ οὐ τὰ ὄντα μόνον, ἀλλὰ καὶ αὐτὸ τὸ εἶναι τῶν ὄντων ἐκ τοῦ προαιωνίως ὄντος, αὐτὸς γάρ ἐστιν ὁ αἰὼν τῶν αἰώνων, «ὁ ὑπάρχων πρὸ τῶν αἰώνων».

<5> Ἀναλαβόντες οὖν εἴπωμεν, ὅτι πᾶσι τοῖς οὖσι καὶ τοῖς αἰῶσι τὸ εἶναι παρὰ τοῦ προόντος. Καὶ πᾶς μὲν αἰὼν καὶ χρόνος ἐξ αὐτοῦ, παντὸς δὲ καὶ αἰῶνος καὶ χρόνου καὶ παντὸς ὁπωσοῦν ὄντος ὁ προὼν ἀρχὴ καὶ αἰτία, καὶ πάντα αὐτοῦ μετέχει, καὶ οὐδενὸς τῶν ὄντων ἀποστατεῖ «καὶ αὐτός ἐστι πρὸ πάντων, καὶ τὰ πάντα ἐν αὐτῷ συνέστηκεν», καὶ ἁπλῶς, εἴ τι ὁπωσοῦν ἔστιν, ἐν τῷ προόντι καὶ ἔστι καὶ ἐπινοεῖται καὶ σῴζεται, καὶ πρὸ τῶν ἄλλων αὐτοῦ μετοχῶν τὸ εἶναι προβέβληται, καὶ ἔστιν αὐτὸ καθ' αὐτὸ τὸ εἶναι πρεσβύτερον τοῦ αὐτοζωὴν εἶναι καὶ αὐτοσοφίαν εἶναι καὶ αὐτοομοιότητα θείαν εἶναι, καὶ τὰ ἄλλα, ὅσων τὰ ὄντα μετέχοντα, πρὸ πάντων αὐτῶν τοῦ εἶναι μετέχει, μᾶλλον δὲ καὶ αὐτὰ καθ' αὐτὰ πάντα, ὧν τὰ ὄντα μετέχει, τοῦ αὐτὸ
184 καθ' αὐτὸ εἶναι μετέχει, καὶ | οὐδὲν ἔστιν ὄν, οὗ μή ἐστιν οὐσία καὶ αἰὼν τὸ αὐτὸ εἶναι.



ființă pentru toate ființările. Prin puterea sa supra-ființială, „cel ce este”[331] este cauza ce face să existe întregul fapt de a fi[332], fiind făuritorul ființării, al subzistenței, al realității, al ființei și al naturii, început și măsură a veacurilor, ființialitate[333] a timpurilor, veșnicie a ființărilor, timp al celor create, faptul de a fi al celor ce sunt într-un fel sau altul, generare a celor generate într-un fel sau altul.

De la cel ce este vin veșnicia, ființa, ființarea, timpul, generarea și generatul, adică cele ce sunt în ființări și care subzistă și există într-un fel sau altul. Căci Dumnezeu nu este „cel ce este” doar într-un fel anume, ci în mod simplu și nedeterminat, și el ține laolaltă și pre-deține în sine întregul fapt de a fi. Și tocmai de aceea se spune că este împăratul veacurilor[334], deoarece în sine și în jurul lui este și există tot faptul de a fi, iar el nici nu era, nici nu va fi, nici nu a devenit, nici nu devine, nici nu va deveni și, mai mult, el nici nu este[335]. Ci el însuși este faptul de a fi al celor ce sunt; și nu doar cele ce sunt, ci chiar și faptul însuși de a fi al celor ce sunt vine de la cel ce este mai înainte de veacuri, căci el însuși este veacul veacurilor, „cel ce subzistă mai înainte de veacuri”[336].

5. Repetând, să spunem că faptul de a fi al tuturor ființărilor și al tuturor veacurilor vine de la cel ce pre-este[337]. Și orice veșnicie și timp este de la el, căci cel ce pre-este e principiu și cauză pentru orice veșnicie și timp și pentru orice lucru ce este într-un fel sau altul; și toate participă la el, iar el nu stă departe de nici una dintre ființări, „ci el însuși este înainte de toate și toate coexistă în el”[338], și, în general, dacă ceva este într-un fel sau altul, el este și este conceput și este păstrat tocmai în cel ce pre-este; iar faptul de a fi precede celelalte maniere de participare la acesta, căci faptul de a fi în sine însuși este mai venerabil decât a fi viața în sine, decât a fi înțelepciunea în sine și decât a fi asemănarea dumnezeiască în sine; iar celelalte în sine, la care participă ființările, participă înainte de toate la faptul

Πάντων οὖν εἰκότως τῶν ἄλλων ἀρχηγικώτερον ὡς ὢν ὁ θεὸς ἐκ τῆς πρεσβυτέρας τῶν ἄλλων αὐτοῦ δωρεῶν ὑμνεῖται. Καὶ γὰρ τὸ προεῖναι καὶ ὑπερεῖναι προέχων καὶ ὑπερέχων τὸ εἶναι πᾶν, αὐτό φημι καθ' αὑτὸ τὸ εἶναι, προϋπεστήσατο καὶ τῷ εἶναι αὐτῷ πᾶν τὸ ὁπωσοῦν ὂν ὑπεστήσατο. Καὶ γοῦν αἱ ἀρχαὶ τῶν ὄντων πᾶσαι τοῦ εἶναι μετέχουσαι καὶ εἰσὶ καὶ ἀρχαί εἰσι καὶ πρῶτον εἰσίν, ἔπειτα ἀρχαί εἰσιν.

Καὶ εἰ βούλει τῶν ζώντων ὡς ζώντων ἀρχὴν φάναι τὴν αὐτοζωὴν καὶ τῶν ὁμοίων ὡς ὁμοίων τὴν αὐτοομοιότητα καὶ τῶν ἡνωμένων ὡς ἡνωμένων τὴν αὐτοένωσιν καὶ τῶν τεταγμένων ὡς τεταγμένων τὴν αὐτόταξιν καὶ τῶν ἄλλων, ὅσα τοῦδε ἢ τοῦδε ἢ ἀμφοτέρων ἢ πολλῶν μετέχοντα τόδε ἢ τόδε ἢ ἀμφότερα ἢ πολλά ἐστι, τὰς αὐτομετοχὰς εὑρήσεις τοῦ εἶναι πρῶτον αὐτὰς μετεχούσας καὶ τῷ εἶναι πρῶτον μὲν οὔσας, ἔπειτα τοῦδε ἢ τοῦδε ἀρχὰς οὔσας καὶ τῷ μετέχειν τοῦ εἶναι καὶ οὔσας καὶ μετεχομένας. Εἰ δὲ ταῦτα τῇ μετοχῇ τοῦ εἶναι ἔστι, πολλῷ γε μᾶλλον τὰ αὐτῶν μετέχοντα.

<6> Πρώτην οὖν τὴν τοῦ αὐτὸ εἶναι δωρεὰν ἡ αὐτοϋπεραγαθότης προβαλλομένη τῇ πρεσβυτέρᾳ πρώτῃ τῶν μετοχῶν ὑμνεῖται. Καὶ ἔστιν ἐξ αὐτῆς καὶ ἐν αὐτῇ καὶ αὐτὸ τὸ εἶναι καὶ αἱ τῶν ὄντων ἀρχαὶ καὶ τὰ ὄντα πάντα καὶ τὰ ὁπωσοῦν τῷ εἶναι διακρατούμενα καὶ τοῦτο ἀσχέτως καὶ συνειλημμένως καὶ ἑνιαίως. Καὶ γὰρ ἐν μονάδι πᾶς
185 ἀριθμὸς ἑνοειδῶς | προϋφέστηκε, καὶ ἔχει πάντα ἀριθμὸν ἡ μονὰς ἐν ἑαυτῇ μοναχῶς, καὶ πᾶς ἀριθμὸς ἥνωται μὲν ἐν τῇ μονάδι, καθ' ὅσον δὲ τῆς μονάδος πρόεισι, κατὰ τοσοῦτον διακρίνεται καὶ πληθύνεται.

Καὶ ἐν κέντρῳ πᾶσαι αἱ τοῦ κύκλου γραμμαὶ κατὰ μίαν ἕνωσιν συνυφεστήκασι, καὶ πάσας ἔχει τὸ σημεῖον ἐν ἑαυτῷ τὰς εὐθείας ἑνοειδῶς ἡνωμένας πρός τε ἀλλήλας καὶ πρὸς τὴν μίαν ἀρχήν, ἀφ' ἧς προῆλθον, καὶ ἐν αὐτῷ μὲν τῷ



de a fi; de fapt, acestea toate – care sunt în sine și la care participă ființările – participă cel mai mult la faptul de a fi în sine însuși; și nu există nici o ființare a cărei ființă și veșnicie să nu fie faptul însuși de a fi.

Astfel, pornind de la cel mai venerabil dintre toate darurile sale, se cuvine să lăudăm pe Dumnezeu prin ceea ce este mai originar decât toate celelalte: anume ca fiind. Căci, pre-deținând și depășind faptul de a pre-fi și de a supra-fi, el a pre-realizat tot faptul de a fi – mă refer la însuși faptul de a fi în sine însuși –, iar prin faptul de a fi în sine, el a realizat tot ceea ce este într-un fel sau altul. Și toate principiile ființărilor sunt și sunt principii tocmai pentru că participă la faptul de a fi; și mai întâi sunt, iar abia apoi sunt principii.

Și, dacă vrei, să spunem că viața în sine este principiu al viețuitoarelor ca viețuitoare, asemănarea în sine este principiu al celor asemenea ca asemenea, unirea în sine al celor unificate ca unificate, ordinea în sine al celor ordonate ca ordonate, iar dintre celelalte, cele ce participă la una, la două sau la mai multe dintre acestea sunt una sau ambele sau mai multe; atunci vei descoperi că participările în sine participă mai întâi la faptul de a fi și sunt mai întâi prin faptul de a fi, iar abia apoi sunt principii ale unui lucru sau ale altuia, și tocmai pentru că participă la faptul de a fi pot apoi să fie și să fie participate. Iar dacă acestea sunt prin participarea la faptul de a fi, cu atât mai mult cele ce participă la acestea.

6. Supra-bunătatea în sine – care produce ca un prim dar faptul de a fi în sine – este lăudată prin prima și cea mai venerabilă dintre participări. Și de la ea și în ea sunt faptul de a fi în sine, și principiile ființărilor, și toate ființările, și cele care, într-un fel sau altul, se mențin prin faptul de a fi – iar aceasta în mod nerelativ, cuprinzător și unitar. Căci orice număr pre-există în mod unitar în monadă, iar monada deține orice număr în ea însăși, în manieră monadică[339]; pe de o parte, orice număr se unifică în

κέντρῳ παντελῶς ἥνωνται. Βραχὺ δὲ αὐτοῦ διαστᾶσαι, βραχὺ καὶ διακρίνονται, μᾶλλον δὲ ἀποστᾶσαι, μᾶλλον. Καὶ ἁπλῶς, καθ' ὅσον τῷ κέντρῳ πλησιαίτεραί εἰσι, κατὰ τοσοῦτον καὶ αὐτῷ καὶ ἀλλήλαις ἥνωνται, καί, καθ' ὅσον αὐτοῦ, κατὰ τοσοῦτον καὶ ἀλλήλων διεστήκασιν.

<7> Ἀλλὰ καὶ ἐν τῇ ὅλῃ τῶν ὅλων φύσει πάντες οἱ τῆς καθ' ἕκαστον φύσεως λόγοι συνειλημμένοι εἰσὶ κατὰ μίαν ἀσύγχυτον ἕνωσιν, καὶ ἐν τῇ ψυχῇ μονοειδῶς αἱ τῶν κατὰ μέρος πάντων προνοητικαὶ τοῦ ὅλου σώματος δυνάμεις.

Οὐδὲν οὖν ἄτοπον ἐξ ἀμυδρῶν εἰκόνων ἐπὶ τὸ πάντων αἴτιον ἀναβάντας ὑπερκοσμίοις ὀφθαλμοῖς θεωρῆσαι πάντα ἐν τῷ πάντων αἰτίῳ καὶ τὰ ἀλλήλοις ἐναντία μονοειδῶς καὶ ἡνωμένως, ἀρχὴ γάρ ἐστι τῶν ὄντων, ἀφ' ἧς καὶ αὐτὸ τὸ εἶναι καὶ πάντα τὰ ὁπωσοῦν ὄντα, πᾶσα ἀρχή, πᾶν πέρας, πᾶσα ζωή, πᾶσα ἀθανασία, πᾶσα σοφία, πᾶσα τάξις, πᾶσα ἁρμονία, πᾶσα δύναμις, πᾶσα φρουρά, πᾶσα ἵδρυσις, πᾶσα διανομή, πᾶσα νόησις, πᾶς λόγος, πᾶσα αἴσθησις, πᾶσα ἕξις, πᾶσα στάσις, πᾶσα κίνησις, πᾶσα ἕνωσις, πᾶσα κρᾶσις, πᾶσα φιλία, πᾶσα ἐφαρμογή, πᾶσα διάκρισις, πᾶς ὅρος καὶ τὰ ἄλλα, ὅσα τῷ εἶναι ὄντα τὰ ὄντα πάντα χαρακτηρίζει.

186 <8> Καὶ ἐκ τῆς αὐτῆς πάντων αἰτίας αἱ νοηταὶ καὶ νοεραὶ τῶν θεοειδῶν ἀγγέλων οὐσίαι καὶ αἱ τῶν ψυχῶν καὶ τοῦ παντὸς κόσμου φύσεις καὶ τὰ ὁπωσοῦν ἢ ἐν ἑτέροις ὑπάρχειν ἢ κατ' ἐπίνοιαν εἶναι λεγόμενα. Καὶ γοῦν αἱ πανάγιαι καὶ πρεσβύταται δυνάμεις ὄντως οὖσαι καὶ οἷον ἐν προθύροις τῆς ὑπερουσίου τριάδος ἱδρυμέναι πρὸς αὐτῆς καὶ ἐν αὐτῇ καὶ τὸ εἶναι καὶ τὸ θεοειδῶς εἶναι ἔχουσι καὶ μετ' ἐκείνας αἱ ὑφειμέναι τὸ ὑφειμένως καὶ αἱ ἔσχαται τὸ ἐσχάτως ὡς πρὸς ἀγγέλους, ὡς πρὸς ἡμᾶς δὲ ὑπερκοσμίως. Καὶ αἱ ψυχαὶ καὶ τὰ ἄλλα πάντα ὄντα κατὰ τὸν αὐτὸν λόγον καὶ τὸ εἶναι καὶ τὸ εὖ εἶναι ἔχει καὶ ἔστι καὶ εὖ ἔστιν ἐκ τοῦ προόντος τὸ εἶναι καὶ τὸ εὖ εἶναι ἔχοντα καὶ ἐν αὐτῷ



monadă, însă, pe de altă parte, în măsura în care iese din monadă, se distinge și se plurifică.

La fel, toate razele coexistă într-o unire unică în centrul cercului[340], iar punctul deține în sine toate liniile, unificate unitar unele cu altele și cu principiul unic de la care provin, iar ele sunt unificate în mod desăvârșit în centrul însuși. Dacă se depărtează puțin de el, atunci se disting între ele puțin, dar, dacă se depărtează mult, atunci se disting mult. Și, în general, cu cât sunt mai aproape de centru, cu atât se unesc mai mult, atât cu centrul însuși, cât și unele cu altele, dar, cu cât se depărtează de centru, cu atât se depărtează și între ele.

7. Tot astfel, în întreaga natură a universului, toate rațiunile fiecărei naturi particulare sunt cuprinse împreună într-o unire neconfundată, așa cum sunt în suflet – în mod uniform – puterile ce au grijă de toate părțile din întregul corp.

Așadar, nu este deloc nepotrivit dacă – înălțându-ne de la niște imagini slabe înspre cauza tuturor – vedem toate lucrurile (chiar și pe cele opuse între ele) cu ochi supra-lumești, uniform unificate în cauza tuturor; căci aceasta este principiul ființărilor, de la care vine chiar și faptul însuși de a fi, precum și toate cele ce sunt într-un fel sau altul: orice principiu, limită, viață, nemurire, înțelepciune, ordine, armonie, putere, protecție, așezare, distribuire, orice gândire, rațiune, senzație, condiție, orice stare, mișcare, unire, combinare, prietenie, acord, orice distincție, orice determinare, precum și celelalte care, fiind existente, caracterizează toate ființările.

8. De la aceeași cauză a tuturor vin ființele inteligibile și intelective ale îngerilor deiformi și naturile sufletelor și ale întregii lumi și cele despre care spunem fie că subzistă în alte moduri, fie că sunt într-un fel sau altul, conform noțiunii. Și într-adevăr, puterile preasfinte și foarte venerabile, care sunt cu adevărat și care sunt așezate ca într-un vestibul[341] al supra-ființialei treimi, își au faptul de a fi, precum și faptul de a fi deiforme de la aceasta și în aceasta;

καὶ ὄντα καὶ εὖ ὄντα καὶ ἐξ αὐτοῦ ἀρχόμενα καὶ ἐν αὐτῷ φρουρούμενα καὶ εἰς αὐτὸν περατούμενα.

Καὶ τὰ μὲν πρεσβεῖα τοῦ εἶναι νέμει ταῖς κρείττοσιν οὐσίαις, ἃς καὶ αἰωνίας καλεῖ τὰ λόγια. Τὸ δὲ εἶναι αὐτὸ τῶν ὄντων πάντων οὐδέποτε ἀπολείπεται. Καὶ αὐτὸ δὲ τὸ εἶναι ἐκ τοῦ προόντος, καὶ αὐτοῦ ἐστι τὸ εἶναι καὶ οὐκ αὐτὸς
187 τοῦ εἶναι, καὶ ἐν αὐτῷ ἔστι τὸ εἶναι καὶ οὐκ αὐτὸς ἐν | τῷ
εἶναι, καὶ αὐτὸν ἔχει τὸ εἶναι, καὶ οὐκ αὐτὸς ἔχει τὸ εἶναι. Καὶ αὐτός ἐστι τοῦ εἶναι καὶ αἰὼν καὶ ἀρχὴ καὶ μέτρον πρὸ οὐσίας ὢν καὶ ὄντος καὶ αἰῶνος καὶ πάντων οὐσιοποιὸς ἀρχὴ καὶ μεσότης καὶ τελευτή.

Καὶ διὰ τοῦτο πρὸς τῶν λογίων ὁ ὄντως προὼν κατὰ πᾶσαν τῶν ὄντων ἐπίνοιαν πολλαπλασιάζεται, καὶ τὸ ἦν ἐπ' αὐτοῦ καὶ τὸ ἔστι καὶ τὸ ἔσται καὶ τὸ ἐγένετο καὶ γίνεται καὶ γενήσεται κυρίως ὑμνεῖται. Ταῦτα γὰρ πάντα τοῖς θεοπρεπῶς ὑμνοῦσι τὸ κατὰ πᾶσαν αὐτὸν ἐπίνοιαν ὑπερουσίως εἶναι σημαίνει καὶ τῶν πανταχῶς ὄντων αἴτιον. Καὶ γὰρ οὐ τόδε μὲν ἔστι, τόδε δὲ οὐκ ἔστιν οὐδὲ πῇ μὲν ἔστι, πῇ δὲ οὐκ ἔστιν, ἀλλὰ πάντα ἐστὶν ὡς πάντων αἴτιος καὶ ἐν ἑαυτῷ πάσας ἀρχάς, πάντα συμπεράσματα πάντων τῶν ὄντων συνέχων καὶ προέχων, καὶ ὑπὲρ τὰ πάντα ἐστὶν ὡς πρὸ πάντων ὑπερουσίως ὑπερών. Διὸ καὶ πάντα αὐτοῦ καὶ ἅμα κατηγορεῖται, καὶ οὐδὲν ἔστι τῶν πάντων· πάνσχημος, πανείδεος, ἄμορφος, ἀκαλλής, ἀρχὰς καὶ μέσα καὶ τέλη τῶν ὄντων ἀσχέτως καὶ ἐξῃρημένως ἐν ἑαυτῷ προειληφὼς καὶ πᾶσι τὸ εἶναι κατὰ μίαν καὶ ὑπερηνωμένην αἰτίαν ἀχράντως ἐπιλάμπων.

Εἰ γὰρ ὁ καθ' ἡμᾶς ἥλιος τὰς τῶν αἰσθητῶν οὐσίας καὶ ποιότητας καίτοι πολλὰς καὶ διαφόρους οὔσας ὅμως αὐτὸς εἷς ὢν καὶ μονοειδὲς ἐπιλάμπων φῶς ἀνανεοῖ καὶ τρέφει καὶ φρουρεῖ καὶ τελειοῖ καὶ διακρίνει καὶ ἑνοῖ καὶ
188 ἀναθάλπει καὶ γόνιμα εἶναι ποιεῖ καὶ αὔξει καὶ ἐξαλλάττει |



iar după ele, cele subordonate își au faptul de a fi în manieră subordonată, iar cele ultime în manieră ultimă, dar ultimă în raport cu îngerii, pe când, față de noi, ele sunt în manieră supra-lumească. În aceeași manieră au și sufletele și toate celelalte ființări faptul de a fi și de a fi bine[342]: ele sunt și sunt bine, avându-și faptul de a fi și de a fi bine de la cel ce pre-este, și în el sunt și sunt bine, de la el încep, în el sunt păstrate și spre el este ținta lor.

Acesta acordă ființelor celor mai înalte – pe care Scripturile le numesc „veșnice"[343] – privilegiile faptului de a fi. Totuși, faptul în sine de a fi nu rămâne niciodată departe de ființările toate. Căci, chiar și faptul însuși de a fi vine de la cel ce pre-este, căci al lui este faptul de a fi, iar nu el al faptului de a fi, și în el este faptul de a fi, iar nu el în faptul de a fi, și faptul de a fi îl are pe el, iar nu are el faptul de a fi[344]. Iar față de faptul de a fi, acesta este veșnicie și început și măsură, fiind înaintea ființei, a ființării și a veșniciei, și început făcător de ființă pentru toate, precum și mijloc și finalitate.

Și de aceea, în Scripturi, cel ce pre-este cu adevărat este multiplicat prin toate noțiunile ființărilor și este lăudat în mod potrivit prin faptul că era, este și va fi, a devenit, devine și va deveni[345]. Căci, pentru cei ce le laudă pe cele divine în mod cuvenit, toate acestea indică faptul că el este deasupra tuturor noțiunilor în mod supra-ființial și este cauză a ființărilor de toate felurile. Căci el nu este doar acesta, dar nu și acela, și nici nu este doar într-un fel, dar nu și în alt fel, ci este toate, fiind cauzatorul tuturor, și el cuprinde în sine și deține dinainte toate începuturile și toate împlinirile tuturor ființărilor și este mai presus de toate, ca supra-fiind înaintea tuturor, în mod supra-ființial. Și de aceea îi sunt atribuite toate, dar, în același timp, el nu este nimic din toate: el are toate figurile și toate formele, dar este fără formă și fără frumusețe, având dinainte în sine însuși – în mod nerelativ și transcendent – începuturile și mijlocurile

καὶ ἐνιδρύει καὶ ἐκφύει καὶ ἀνακινεῖ καὶ ζωοῖ πάντα καὶ τῶν ὅλων ἕκαστον οἰκείως ἑαυτῷ τοῦ ταὐτοῦ καὶ ἑνὸς ἡλίου μετέχει καὶ τὰς τῶν πολλῶν μετεχόντων ὁ εἷς ἥλιος αἰτίας ἐν ἑαυτῷ μονοειδῶς προείληφε, πολλῷ γε μᾶλλον ἐπὶ τῆς καὶ αὐτοῦ καὶ πάντων αἰτίας προϋφεστάναι τὰ πάντων τῶν ὄντων παραδείγματα κατὰ μίαν ὑπερούσιον ἕνωσιν συγχωρητέον, ἐπεὶ καὶ οὐσίας παράγει κατὰ τὴν ἀπὸ οὐσίας ἔκβασιν. Παραδείγματα δέ φαμεν εἶναι τοὺς ἐν θεῷ τῶν ὄντων οὐσιοποιοὺς καὶ ἑνιαίως προϋφεστῶτας λόγους, οὓς ἡ θεολογία προορισμοὺς καλεῖ καὶ θεῖα καὶ ἀγαθὰ θελήματα, τῶν ὄντων ἀφοριστικὰ καὶ ποιητικά, καθ' οὓς ὁ ὑπερούσιος τὰ ὄντα πάντα καὶ προώρισε καὶ παρήγαγεν.

<9> Εἰ δὲ ὁ φιλόσοφος ἀξιοῖ Κλήμης καὶ πρός τι παραδείγματα λέγεσθαι τὰ ἐν τοῖς οὖσιν ἀρχηγικώτερα, πρόεισι μὲν οὐ διὰ κυρίων καὶ παντελῶν καὶ ἁπλῶν ὀνομάτων ὁ λόγος αὐτῷ. Συγχωροῦντας δὲ καὶ τοῦτο ὀρθῶς λέγεσθαι τῆς θεολογίας μνημονευτέον φασκούσης ὅτι «Οὐ παρέδειξά σοι αὐτὰ τοῦ πορεύεσθαι ὀπίσω αὐτῶν», ἀλλ' ἵνα διὰ τῆς τούτων ἀναλογικῆς γνώσεως ἐπὶ τὴν πάντων αἰτίαν, ὡς οἷοί τέ ἐσμεν, ἀναχθῶμεν. Πάντα οὖν αὐτῇ τὰ ὄντα κατὰ μίαν τὴν πάντων ἐξῃρημένην ἕνωσιν ἀναθετέον,
189 ἐπείπερ ἀπὸ τοῦ εἶναι τῆς οὐσιοποιοῦ προόδου καὶ | ἀγαθότητος ἀρξαμένη καὶ διὰ πάντων φοιτῶσα καὶ πάντα ἐξ ἑαυτῆς τοῦ εἶναι πληροῦσα καὶ ἐπὶ πᾶσι τοῖς οὖσιν ἀγαλλομένη πάντα μὲν ἐν ἑαυτῇ προέχει κατὰ μίαν ἁπλότητος ὑπερβολὴν πᾶσαν διπλόην ἀπαναινομένη, πάντα δὲ ὡσαύτως περιέχει κατὰ τὴν ὑπερηπλωμένην αὐτῆς ἀπειρίαν καὶ πρὸς πάντων ἑνικῶς μετέχεται, καθάπερ καὶ φωνὴ μία οὖσα καὶ ἡ αὐτὴ πρὸς πολλῶν ἀκοῶν ὡς μία μετέχεται.



și sfârșiturile ființărilor[346], iluminând peste toate faptul de a fi, în mod neîntinat, conform cauzei unice și supra-unificate.

Căci, dacă soarele de la noi, care este unul, iluminează cu o lumină uniformă peste ființele și calitățile lucrurilor sensibile, deși acestea sunt multe și diferite, și le înnoiește, le hrănește, le ocrotește, le desăvârșește, le distinge și le unește, le încălzește și le face să fie fertile, le face să crească, le diversifică, le așază, le face să răsară, le înalță, le dă viață tuturor, iar fiecare lucru din univers participă într-o manieră proprie la unul și același soare, iar soarele cel unu cuprinde dinainte în sine, în manieră uniformă, cauzele participanților plurali, atunci, cu atât mai mult, trebuie să admitem că și cauza soarelui însuși și a tuturor lucrurilor face să preexiste modelele tuturor ființărilor, printr-o unică unire supra-ființială, de vreme ce produce chiar și ființele, prin ieșirea lui din ființă. Iar despre modele spunem că sunt rațiunile ce preexistă în mod unitar în Dumnezeu, care dau ființă ființărilor și pe care teologia le numește „predeterminări"[347] și „voințe dumnezeiești și bune"[348], care determină și creează ființările, prin care cel supra-ființial a predeterminat și a produs toate ființările.

9. Dacă filozoful Clement[349] consideră că, într-un fel, chiar și ființările mai originare sunt numite modele, discursul lui nu înaintează prin nume potrivite, desăvârșite și simple. Dacă admitem că și el a vorbit corect, trebuie să ne amintim de teologia care spune că „nu ți-am arătat acestea ca să mergi după ele"[350], ci pentru ca, printr-o cunoaștere analogică acestora, să ne înălțăm spre cauza tuturor[351], atât cât ne stă în putință. Acesteia trebuie să îi atribuim toate cele ce sunt, conform unirii unice și transcendente a tuturor, deoarece – începând de la faptul de a fi al procesiunii și bunătății celei făcătoare de ființă, trecând prin toate și umplându-le pe toate din ea însăși cu faptul de a fi și fiind onorată de toate ființările – ea le deține dinainte pe toate în sine însăși, prin transcendența unică a simplității ce

<10> Πάντων οὖν ἀρχὴ καὶ τελευτὴ τῶν ὄντων ὁ προών· ἀρχὴ μὲν ὡς αἴτιος, τέλος δὲ ὡς τοῦ ἕνεκα καὶ πέρας πάντων καὶ ἀπειρία πάσης ἀπειρίας καὶ πέρατος ὑπεροχικῶς τῶν ὡς ἀντικειμένων. Ἐν ἑνὶ γάρ, ὡς πολλάκις εἴρηται, τὰ ὄντα πάντα καὶ προέχει καὶ ὑπέστησε παρὼν τοῖς πᾶσι καὶ πανταχοῦ καὶ κατὰ ἓν καὶ τὸ αὐτὸ καὶ κατὰ τὸ αὐτὸ πᾶν καὶ ἐπὶ πάντα προϊὼν καὶ μένων ἐφ' ἑαυτοῦ καὶ ἑστὼς καὶ κινούμενος καὶ οὔτε ἑστὼς οὔτε κινούμενος οὔτε ἀρχὴν ἔχων ἢ μέσον ἢ τελευτὴν οὔτε ἔν τινι τῶν ὄντων οὐδέ τι τῶν ὄντων ὤν. Καὶ οὔτε ὅλως αὐτῷ προσήκει τι τῶν αἰωνίως ὄντων ἢ τῶν χρονικῶς ὑφισταμένων, ἀλλὰ καὶ χρόνου καὶ αἰῶνος καὶ τῶν ἐν αἰῶνι καὶ τῶν ἐν χρόνῳ πάντων ἐξῄρηται, διότι καὶ αὐτοαιὼν καὶ τὰ ὄντα καὶ τὰ μέτρα τῶν ὄντων καὶ
190 τὰ μετρούμενα | δι' αὐτοῦ καὶ ἀπ' αὐτοῦ. Ἀλλὰ περὶ μὲν τούτων ἐν ἄλλοις εὐκαιρότερον εἰρήσθω.



exclude orice dualitate, și le cuprinde pe toate în același fel, conform nelimitării ei supra-simplificate, și este participată de toate în mod unitar, așa cum și sunetul este unul și același, iar mai multe auzuri participă la el ca la unul singur.

10. Așadar, începutul și finalitatea tuturor ființărilor este cel ce pre-este: început, deoarece este cauzatorul lor, dar și scop, ca acela în vederea căruia sunt ele și ca limită și nelimitare a tuturor, depășind în mod pre-eminent orice limită și nelimitare, ca pe niște contrarii. Căci, așa cum s-a spus de multe ori, el deține dinainte toate ființările în unu și le dă realitate, fiind prezent față de toate și peste tot, atât în fiecare în parte, cât și în totul însuși, intrând în toate și rămânând în sine, stând și mișcându-se, dar nici stând, nici mișcându-se, neavând nici început, nici mijloc, nici finalitate, nefiind nici în vreuna dintre ființări, nici vreuna dintre ființări[352]. Și, în general, lui nu i se potrivește nici ceva din cele veșnice, nici ceva din cele ce există în timp, ci el transcende și timpul, și veșnicia, și pe toate cele din veșnicie și din timp, deoarece prin el și de la el sunt și veșnicia în sine, și ființările, și măsurile ființărilor, și cele măsurate[353]. Însă despre acestea vom vorbi cu o altă ocazie, mai potrivită.

## VI

<1> Νῦν δὲ ὑμνητέον ἡμῖν τὴν «ζωὴν τὴν αἰώνιον», ἐξ ἧς ἡ αὐτοζωὴ καὶ πᾶσα ζωὴ καὶ ὑφ' ἧς εἰς πάντα τὰ ὁπωσοῦν ζωῆς μετέχοντα τὸ ζῆν οἰκείως ἑκάστῳ διασπείρεται. Καὶ γοῦν ἡ τῶν ἀθανάτων ἀγγέλων ζωὴ καὶ ἀθανασία καὶ τὸ ἀνώλεθρον αὐτὸ τῆς ἀγγελικῆς ἀεικινησίας ἐξ αὐτῆς καὶ δι' αὐτὴν καὶ ἔστι καὶ ὑφέστηκε, δι' ἣν καὶ ζῶντες ἀεὶ καὶ ἀθάνατοι λέγονται καὶ οὐκ ἀθάνατοι πάλιν, ὅτι μὴ παρ' ἑαυτῶν ἔχουσι τὸ ἀθανάτως εἶναι καὶ αἰωνίως ζῆν, ἀλλ' ἐκ τῆς ζωοποιοῦ καὶ πάσης ζωῆς ποιητικῆς καὶ συνοχικῆς αἰτίας.

191 Καὶ ὥσπερ ἐπὶ τοῦ ὄντος ἐλέγομεν, ὅτι καὶ τοῦ αὐτοεῖναί ἐστιν αἰών, οὕτω καὶ ἐνθάδε πάλιν, ὅτι καὶ τῆς αὐτοζωῆς ἐστιν ἡ θεία ζωὴ ζωτικὴ καὶ ὑποστατικὴ καὶ πᾶσα ζωὴ καὶ ζωτικὴ κίνησις ἐκ τῆς ζωῆς τῆς ὑπὲρ πᾶσαν ζωὴν καὶ πᾶσαν ἀρχὴν πάσης ζωῆς. Ἐξ αὐτῆς καὶ αἱ ψυχαὶ τὸ ἀνώλεθρον ἔχουσι, καὶ ζῷα πάντα καὶ φυτὰ κατ' ἔσχατον ἀπήχημα τῆς ζωῆς ἔχουσι τὸ ζῆν. Ἧς ἀνταναιρουμένης κατὰ τὸ λόγιον ἐκλείπει πᾶσα ζωή, καὶ πρὸς ἣν καὶ τὰ ἐκλελοιπότα τῇ πρὸς τὸ μετέχειν αὐτῆς ἀσθενείᾳ πάλιν ἐπιστρεφόμενα πάλιν ζῷα γίγνεται.

<2> Καὶ δωρεῖται μὲν πρῶτα τῇ αὐτοζωῇ τὸ εἶναι ζωὴ καὶ πάσῃ ζωῇ καὶ τῇ καθ' ἕκαστα τὸ εἶναι οἰκείως ἑκάστην, ὃ εἶναι πέφυκεν. Καὶ ταῖς μὲν ὑπερουρανίαις ζωαῖς τὴν ἄϋλον καὶ θεοειδῆ καὶ ἀναλλοίωτον ἀθανασίαν καὶ τὴν ἀῤῥεπῆ καὶ ἀπαρέγκλιτον ἀεικινησίαν ὑπερεκτεινομένη

## VI

1. Acum însă, trebuie să lăudăm „viața veșnică"[354], de la care vine viața în sine, precum și orice viață, și prin care faptul de a trăi se distribuie tuturor celor ce participă într-un fel sau altul la viață, în mod potrivit fiecăruia. Într-adevăr, de la aceasta și prin aceasta este și are realitate viața îngerilor nemuritori, precum și nemurirea, și însuși caracterul incoruptibil al veșnicei mișcări a îngerilor; și, datorită ei, se spune că îngerii sunt veșnic vii și nemuritori, dar și că nu sunt nemuritori, deoarece nu de la ei înșiși au ei faptul de a fi nemuritori și de a trăi veșnic, ci de la cauza făcătoare de viață, care face orice viață și îi dă coeziune.

Și așa cum despre cel ce este am spus că este și cauza ființei în sine, la fel și în acest caz spunem din nou că viața dumnezeiască este dătătoare de viață și de realitate pentru viața în sine și că orice viață și mișcare vitală vine de la viața mai presus de orice viață și de orice principiu al oricărei vieți. De la aceasta au și sufletele caracterul lor incoruptibil, iar toate viețuitoarele și plantele au faptul de a trăi, ca un ultim ecou al vieții. Dacă aceasta se retrage din ele, piere orice viață, după cum spune Scriptura[355], și tot la aceasta se întorc iarăși cele ce au pierit din cauza slăbirii participării la ea și se fac iarăși vii[356].

2. Mai întâi, ea dăruiește vieții în sine faptul de a fi viață; apoi, vieții totale, precum și fiecărei vieți în parte îi dăruiește faptul de a fi ceea ce este fiecare prin natură, în mod propriu. Peste viețile supra-cerești, ea întinde caracterul imaterial și deiform, precum și nemurirea cea neschimbătoare și veșnica mișcare fermă și inflexibilă; prin abundența

διὰ περιουσίαν ἀγαθότητος καὶ εἰς τὴν δαιμονίαν ζωήν, οὐδὲ γὰρ ἐκείνη τὸ εἶναι παρ' ἄλλης αἰτίας, ἀλλ' ἐξ αὐτῆς καὶ τὸ εἶναι ζωὴ καὶ τὴν διαμονὴν ἔχει, δωρουμένη δὲ καὶ ἀνδράσι τὴν ὡς συμμίκτοις ἐνδεχομένην ἀγγελοειδῆ ζωὴν
192 καὶ ὑπερβλύσει φιλανθρωπίας καὶ ἀποφοιτῶντας ἡμᾶς εἰς | ἑαυτὴν ἐπιστρέφουσα καὶ ἀνακαλουμένη καὶ τὸ δὴ θειότερον ὅτι καὶ ὅλους ἡμᾶς, ψυχάς φημι καὶ τὰ συζυγῆ σώματα, πρὸς παντελῆ ζωὴν καὶ ἀθανασίαν ἐπήγγελται μεταθήσειν· πρᾶγμα τῇ παλαιότητι μὲν ἴσως παρὰ φύσιν δοκοῦν, ἐμοὶ δὲ καὶ σοὶ καὶ τῇ ἀληθείᾳ καὶ θεῖον καὶ ὑπὲρ φύσιν.

Ὑπὲρ φύσιν δὲ τὴν καθ' ἡμᾶς φημι τὴν ὁρωμένην, οὐ τὴν πανσθενῆ τῆς θείας ζωῆς, αὐτῇ γὰρ ὡς πασῶν οὔσῃ τῶν ζωῶν φύσει καὶ μάλιστα τῶν θειοτέρων οὐδεμία ζωὴ παρὰ φύσιν ἢ ὑπὲρ φύσιν. Ὥστε οἱ περὶ τούτου τῆς παρανοίας Σίμωνος ἀντιρρητικοὶ λόγοι πόρρω θείου χοροῦ καὶ τῆς σῆς ἱερᾶς ψυχῆς ἀπεληλάσθωσαν. Ἔλαθε γὰρ αὐτόν, ὡς οἶμαι, καὶ ταῦτα σοφὸν οἰόμενον εἶναι τὸ μὴ δεῖν τὸν εὐφρονοῦντα τῷ προφανεῖ τῆς αἰσθήσεως λόγῳ συμμάχῳ χρῆσθαι κατὰ τῆς πάντων ἀφανοῦς αἰτίας. Καὶ τοῦτο ἔστι ῥητέον αὐτῷ τὸ παρὰ φύσιν εἰπεῖν, αὐτῇ γὰρ οὐδὲν ἐναντίον.

<3> Ἐξ αὐτῆς ζωοῦται καὶ περιθάλπεται καὶ ζῷα πάντα καὶ φυτά. Καὶ εἴτε νοερὰν εἴποις εἴτε λογικὴν εἴτε αἰσθητικὴν εἴτε θρεπτικὴν καὶ αὐξητικὴν εἴτε ὁποίαν ποτὲ ζωὴν ἢ ζωῆς ἀρχὴν ἢ ζωῆς οὐσίαν, ἐξ αὐτῆς καὶ ζῇ καὶ ζωοῖ τῆς ὑπὲρ πᾶσαν ζωὴν καὶ ἐν αὐτῇ κατ' αἰτίαν ἑνοειδῶς προϋφέστηκεν. Ἡ γὰρ ὑπέρζωος καὶ ζωαρχικὴ ζωὴ καὶ πάσης ζωῆς ἐστιν αἰτία καὶ ζωογόνος καὶ ἀποπληρωτικὴ καὶ διαιρετικὴ ζωῆς καὶ ἐκ πάσης ζωῆς ὑμνητέα κατὰ τὴν πολυγονίαν τῶν πασῶν
193 ζωῶν ὡς | παντοδαπὴ καὶ πᾶσα ζωὴ θεωρουμένη καὶ



bunătăţii sale, ea întinde acest caracter până la viaţa demonilor, căci nici chiar aceea nu vine de la o altă cauză, ci tot de la ea îşi are faptul de a fi viaţă, precum şi persistenţa; şi tot ea dăruieşte oamenilor viaţa îngerească, atât cât pot primi cei compuşi, şi ne inundă cu iubirea sa de oameni, şi ne întoarce la ea, şi ne cheamă din nou, chiar dacă noi am părăsit-o[357]; dar şi mai dumnezeiesc este faptul că a promis să ne mute pe noi ca întreg – adică sufletele şi trupurile legate împreună – la viaţa desăvârşită şi nemuritoare[358], lucru care în vechime era considerat probabil contra naturii, dar eu şi tu îl considerăm, după adevăr, dumnezeiesc şi mai presus de natură.

Zic că este mai presus de natura noastră văzută, iar nu mai presus de natura atotputernică a vieţii dumnezeieşti, căci pentru ea – care este natura tuturor celor ce vieţuiesc, dar mai ales a celor mai dumnezeieşti – nici o viaţă nu este contra naturii sau mai presus de natură. De aceea, argumentele potrivnice ale nebuniei lui Simon[359] în această privinţă sunt departe de corul dumnezeiesc şi trebuie alungate din sufletul tău cel sacru. Căci cred că el, deşi era considerat înţelept, a uitat că un om rezonabil nu trebuie să folosească cele ce se arată simţurilor, ca argument împotriva cauzei nevăzute a tuturor lucrurilor. Trebuie să îi spunem că tocmai acest fel de a vorbi este împotriva naturii, deoarece naturii înseşi nimic nu îi este contrar[360].

3. De la ea sunt făcute să vieţuiască şi sunt încălzite toate vieţuitoarele şi plantele. Şi orice viaţă – fie că vorbeşti despre viaţa intelectivă, sau despre cea raţională, sau sensibilă, de hrănire sau de creştere, sau despre oricare altă viaţă, principiu al vieţii sau fiinţă a vieţii – trăieşte şi are viaţă de la ea, adică de la cea care este mai presus de orice viaţă, şi în ea pre-există în mod uniform, conform cauzei. Căci viaţa mai presus de viaţă şi principiu al vieţii este şi cauză a oricărei vieţi şi cea care produce viaţa, o împlineşte şi o divide; şi ea trebuie lăudată pornind de la orice viaţă, conform

ὑμνουμένη καὶ ὡς ἀνενδεής, μᾶλλον δὲ ὑπερπλήρης ζωῆς, αὐτοζωὸς καὶ ὡς ὑπὲρ πᾶσαν ζωὴν ζωοποιὸς καὶ ὑπέρζωος ἢ ὅπως ἄν τις τὴν ζωὴν τὴν ἄφθεγκτον ἀνθρωπικῶς ἀνυμνήσοι.



fecundității ce produce toate viețile, ca una ce este felurită și contemplată și lăudată în orice viață, și ca fiind fără lipsă, și, mai mult, ca supra-plină de viață și viul în sine, ca făcătoare de viață mai presus de orice viață și mai presus de viu, sau oricum ar putea cineva să laude omenește viața cea de negrăit.

## VII

<1> Φέρε δέ, εἰ δοκεῖ, τὴν ἀγαθὴν καὶ αἰωνίαν ζωὴν καὶ ὡς σοφὴν καὶ ὡς αὐτοσοφίαν ὑμνῶμεν, μᾶλλον δὲ ὡς πάσης σοφίας ὑποστατικὴν καὶ ὑπὲρ πᾶσαν σοφίαν καὶ σύνεσιν ὑπεροῦσαν. Οὐ γὰρ μόνον ὁ θεὸς ὑπερπλήρης ἐστὶ σοφίας «καὶ τῆς συνέσεως αὐτοῦ οὐκ ἔστιν ἀριθμός», ἀλλὰ καὶ παντὸς λόγου καὶ νοῦ καὶ σοφίας ὑπερίδρυται.

Καὶ τοῦτο ὑπερφυῶς ἐννοήσας ὁ θεῖος ὄντως ἀνήρ, ὁ κοινὸς ἡμῶν καὶ τοῦ καθηγεμόνος ἥλιος· «Τὸ μωρὸν τοῦ θεοῦ σοφώτερον τῶν ἀνθρώπων» φησὶν οὐ μόνον, ὅτι πᾶσα ἀνθρωπίνη διάνοια πλάνη τίς ἐστι κρινομένη πρὸς τὸ σταθερὸν καὶ μόνιμον τῶν θείων καὶ τελειοτάτων νοήσεων, ἀλλ' ὅτι καὶ σύνηθές ἐστι τοῖς θεολόγοις ἀντιπεπονθότως
194 ἐπὶ θεοῦ τὰ τῆς | στερήσεως ἀποφάσκειν. Οὕτω καὶ «ἀόρατόν» φησι τὰ λόγια τὸ παμφαὲς φῶς καὶ τὸν πολυύμνητον καὶ πολυώνυμον ἄρρητον καὶ ἀνώνυμον καὶ τὸν πᾶσι παρόντα καὶ ἐκ πάντων εὑρισκόμενον ἀκατάληπτον καὶ ἀνεξιχνίαστον. Τούτῳ δὴ τῷ τρόπῳ καὶ νῦν ὁ θεῖος ἀπόστολος ὑμνῆσαι λέγεται μωρίαν θεοῦ τὸ φαινόμενον ἐν αὐτῇ παράλογον καὶ ἄτοπον εἰς τὴν ἄρρητον καὶ πρὸ λόγου παντὸς ἀναγαγὼν ἀλήθειαν.

Ἀλλ' ὅπερ ἐν ἄλλοις ἔφην, οἰκείως ἡμῖν τὰ ὑπὲρ ἡμᾶς παραλαμβάνοντες καὶ τῷ συντρόφῳ τῶν αἰσθήσεων ἐνιλλόμενοι καὶ τοῖς καθ' ἡμᾶς τὰ θεῖα παραβάλλοντες ἀπατώμεθα κατὰ τὸ φαινόμενον τὸν θεῖον καὶ ἀπόρρητον λόγον μεταδιώκοντες. Δέον εἰδέναι τὸν καθ' ἡμᾶς νοῦν τὴν

## VII

1. Haide, dacă ţi se pare potrivit, să lăudăm viaţa cea bună şi veşnică şi ca înţeleaptă, şi ca înţelepciunea în sine[361], şi, mai mult, ca una ce dă realitate oricărei înţelepciuni, şi care supra-este mai presus de orice înţelepciune şi înţelegere[362]. Căci nu doar că Dumnezeu este supra-plin de înţelepciune „şi înţelegerea lui nu are număr"[363], ci el este situat mai presus de orice raţiune, intelect şi înţelepciune.

Iar acest lucru l-a înţeles în mod supra-firesc bărbatul cel cu adevărat dumnezeiesc, soarele comun nouă şi învăţătorului nostru: „Nebunia lui Dumnezeu", spune el, „este mai înţeleaptă decât oamenii"[364], nu numai pentru că orice înţelegere omenească este o rătăcire faţă de statornicia şi stabilitatea gândurilor dumnezeieşti şi preadesăvârşite, ci şi pentru că teologii obişnuiesc să aplice lui Dumnezeu cele ale privaţiei, dându-le însă sensul opus[365]. Astfel, Scripturile spun că lumina cu totul strălucitoare este „nevăzută"[366], cel mult-lăudat şi cu multe nume este indicibil şi fără nume[367], iar cel prezent în toate – şi care poate fi aflat din toate – este intangibil şi fără urmă[368]. În acelaşi fel se spune şi aici că dumnezeiescul apostol laudă nebunia lui Dumnezeu, înălţând ceea ce în sine pare împotriva raţiunii şi absurd, înspre adevărul indicibil şi anterior oricărei raţiuni.

Însă, aşa cum spuneam în altă parte, dacă primim cele mai presus de noi într-o manieră proprie nouă, înconjurându-ne cu ce e familiar simţurilor şi comparându-le pe cele dumnezeieşti cu cele de la noi, atunci ne înşelăm, cercetând raţiunea dumnezeiască şi inefabilă după aparenţe. Trebuie să ştim că, pe de o parte, intelectul nostru

μὲν ἔχειν δύναμιν εἰς τὸ νοεῖν, δι' ἧς τὰ νοητὰ βλέπει, τὴν δὲ ἕνωσιν ὑπεραίρουσαν τὴν νοῦ φύσιν, δι' ἧς συνάπτεται πρὸς τὰ ἐπέκεινα ἑαυτοῦ. Κατὰ ταύτην οὖν τὰ θεῖα νοητέον οὐ καθ' ἡμᾶς, ἀλλ' ὅλους ἑαυτοὺς ὅλων ἑαυτῶν ἐξισταμένους καὶ ὅλους θεοῦ γιγνομένους, κρεῖττον γὰρ εἶναι θεοῦ καὶ μὴ ἑαυτῶν. Οὕτω γὰρ ἔσται τὰ θεῖα δοτὰ τοῖς μετὰ θεοῦ γινομένοις.

Ταύτην οὖν τὴν ἄλογον καὶ ἄνουν καὶ μωρὰν σοφίαν ὑπεροχικῶς ὑμνοῦντες εἴπωμεν, ὅτι παντός ἐστι νοῦ καὶ λόγου καὶ πάσης σοφίας καὶ συνέσεως αἰτία καὶ αὐτῆς ἐστι πᾶσα βουλὴ καὶ παρ' αὐτῆς πᾶσα γνῶσις καὶ σύνεσις καὶ ἐν αὐτῇ «πάντες οἱ θησαυροὶ τῆς σοφίας καὶ τῆς γνώσεώς» εἰσιν «ἀπόκρυφοι». Καὶ γὰρ ἑπομένως τοῖς ἤδη
195 προειρημένοις ἡ ὑπέρσοφος | καὶ πάνσοφος αἰτία καὶ τῆς αὐτοσοφίας καὶ τῆς ὅλης καὶ τῆς καθ' ἕκαστόν ἐστιν ὑποστάτις.

<2> Ἐξ αὐτῆς αἱ νοηταὶ καὶ νοεραὶ τῶν ἀγγελικῶν νοῶν δυνάμεις τὰς ἁπλᾶς καὶ μακαρίας ἔχουσι νοήσεις. Οὐκ ἐν μεριστοῖς ἢ ἀπὸ μεριστῶν ἢ αἰσθήσεων ἢ λόγων διεξοδικῶν συνάγουσαι τὴν θείαν γνῶσιν οὐδὲ ὑπό τινος κοινοῦ πρὸς ταῦτα συμπεριεχόμεναι, παντὸς δὲ ὑλικοῦ καὶ πλήθους καθαρεύουσαι νοερῶς, ἀΰλως, ἑνοειδῶς τὰ νοητὰ τῶν θείων νοοῦσιν. Καὶ ἔστιν αὐταῖς ἡ νοερὰ δύναμις καὶ ἐνέργεια τῇ ἀμιγεῖ καὶ ἀχράντῳ καθαρότητι κατηγλαϊσμένη καὶ συνοπτικὴ τῶν θείων νοήσεων ἀμερείᾳ καὶ ἀϋλίᾳ καὶ τῷ θεοειδῶς ἑνὶ πρὸς τὸν θεῖον καὶ ὑπέρσοφον καὶ νοῦν καὶ λόγον, ὡς ἐφικτόν, ἀποτυπουμένη.

Διὰ τὴν θείαν σοφίαν καὶ ψυχαὶ τὸ λογικὸν ἔχουσι διεξοδικῶς μὲν καὶ κύκλῳ περὶ τὴν τῶν ὄντων ἀλήθειαν περιπορευόμεναι καὶ τῷ μεριστῷ καὶ παντοδαπῷ τῆς ποικιλίας ἀπολειπόμεναι τῶν ἑνιαίων νοῶν, τῇ δὲ τῶν πολλῶν εἰς τὸ ἓν συνελίξει καὶ τῶν ἰσαγγέλων νοήσεων,



are puterea de a gândi, prin care privește lucrurile inteligibile, dar, pe de altă parte, prin unirea ce depășește natura intelectului[369], acesta intră în contact cu cele de dincolo de el[370]. Conform acestei uniri trebuie gândite cele dumnezeiești, iar nu conform naturii noastre, ci atunci când noi înșine ieșim cu totul din noi înșine și devenim în întregime ai lui Dumnezeu, deoarece este mai bine să fim ai lui Dumnezeu decât ai noștri înșine[371]. Căci astfel, cele dumnezeiești vor fi date celor ce au ajuns să fie cu Dumnezeu.

Lăudând în sens pre-eminent această înțelepciune irațională, fără intelect și nebună, să spunem că ea este cauză pentru orice intelect și rațiune și pentru toată înțelepciunea și înțelegerea, că a ei este orice decizie, de la ea este orice cunoaștere și înțelegere și în ea sunt „ascunse toate comorile înțelepciunii și ale cunoașterii"[372]. Căci, conform celor deja spuse mai înainte, cauza supra-înțeleaptă și atotînțeleaptă este cea care face să existe și înțelepciunea în sine și întreaga înțelepciune și fiecare înțelepciune în parte.

2. De la ea, puterile inteligibile și intelective ale intelectelor îngerești își au intelecțiile lor simple și fericite. Căci nu strâng cunoașterea dumnezeiască pe fragmente, sau pornind de la senzații sau rațiuni discursive fragmentare, cuprinzându-le împreună sub ceva comun acestora, ci – purificându-se de tot ce este material și de orice pluralitate – gândesc în mod inteligibil, imaterial și unitar, pe cele ce sunt inteligibile în cele dumnezeiești. Puterea și activitatea lor intelectivă este împodobită de puritatea neamestecată și neîntinată, putând să vadă în ansamblu intelecțiile dumnezeiești, grație indivizibilității, imaterialității și unului deiform, fiind amprentată, pe cât posibil, de acel intelect și de acea rațiune ce sunt dumnezeiești și supra-înțelepte.

Tot prin înțelepciunea dumnezeiască își au și sufletele caracterul lor rațional[373]: pe de o parte, ele se mișcă în mod discursiv și circular în jurul adevărului ființărilor, deși rămân în urma intelectelor unitare, datorită caracterului divizat și

ἐφ' ὅσον ψυχαῖς οἰκεῖον καὶ ἐφικτόν, ἀξιούμεναι. Ἀλλὰ καὶ τὰς αἰσθήσεις αὐτὰς οὐκ ἄν τις ἁμάρτοι σκοποῦ τῆς σοφίας ἀπήχημα φήσας. Καίτοι καὶ ὁ δαιμόνιος νοῦς, ᾗ νοῦς, ἐξ αὐτῆς ἐστι, καθ' ὅσον δὲ νοῦς ἐστιν ἠλογημένος τυχεῖν, οὗ ἐφίεται, μὴ εἰδὼς μήτε βουλόμενος, ἔκπτωσιν σοφίας κυριώτερον αὐτὸν προσρητέον.

196 Ἀλλ' ὅτι μὲν σοφίας αὐτῆς καὶ πάσης καὶ νοῦ παντὸς καὶ λόγου καὶ αἰσθήσεως πάσης ἡ θεία σοφία καὶ ἀρχὴ καὶ αἰτία καὶ ὑποστάτις καὶ τελείωσις καὶ φρουρὰ καὶ πέρας εἴρηται, πῶς δὲ αὐτὸς ὁ θεὸς ὁ ὑπέρσοφος σοφία καὶ νοῦς καὶ «λόγος» καὶ «γνώστης» ὑμνεῖται; Πῶς γὰρ νοήσει τι τῶν νοητῶν οὐκ ἔχων νοερὰς ἐνεργείας ἢ πῶς γνώσεται τὰ αἰσθητὰ πάσης αἰσθήσεως ὑπεριδρυμένος; Καίτοι πάντα αὐτὸν εἰδέναι φησὶ τὰ λόγια καὶ οὐδὲν διαφεύγειν τὴν θείαν γνῶσιν.

Ἀλλ' ὅπερ ἔφην πολλάκις, τὰ θεῖα θεοπρεπῶς νοητέον. Τὸ γὰρ ἄνουν καὶ ἀναίσθητον καθ' ὑπεροχήν, οὐ κατ' ἔλλειψιν ἐπὶ θεοῦ τακτέον ὥσπερ καὶ τὸ ἄλογον ἀνατίθεμεν τῷ ὑπὲρ λόγον καὶ τὴν ἀτέλειαν τῷ ὑπερτελεῖ καὶ προτελείῳ καὶ τὸν ἀναφῆ καὶ ἀόρατον γνόφον τῷ φωτὶ τῷ ἀπροσίτῳ καθ' ὑπεροχὴν τοῦ ὁρατοῦ φωτός. Ὥστε ὁ θεῖος νοῦς πάντα συνέχει τῇ πάντων ἐξῃρημένῃ γνώσει κατὰ τὴν πάντων αἰτίαν ἐν ἑαυτῷ τὴν πάντων εἴδησιν προειληφώς, πρὶν ἀγγέλους γενέσθαι εἰδὼς καὶ παράγων ἀγγέλους καὶ πάντα τὰ ἄλλα ἔνδοθεν καὶ ἀπ' αὐτῆς, ἵν' οὕτως εἴπω, τῆς ἀρχῆς εἰδὼς καὶ εἰς οὐσίαν ἄγων. Καὶ τοῦτο οἶμαι παραδιδόναι τὸ λόγιον, ὁπόταν φησίν· «Ὁ εἰδὼς τὰ πάντα πρὶν γενέσεως αὐτῶν». Οὐ γὰρ ἐκ τῶν ὄντων τὰ ὄντα μανθάνων οἶδεν ὁ θεῖος νοῦς, ἀλλ' ἐξ ἑαυτοῦ καὶ ἐν ἑαυτῷ κατ' αἰτίαν τὴν πάντων εἴδησιν καὶ γνῶσιν καὶ οὐσίαν προέχει καὶ προσυνείληφεν οὐ κατ' ἰδίαν ἑκάστοις ἐπιβάλλων, ἀλλὰ



de multe feluri al diversităţii lor; pe de altă parte, datorită concentrării în unu a pluralelor, ele sunt demne de intelecţii deopotrivă cu ale îngerilor, pe cât se poate şi pe cât se cuvine sufletelor. Dar chiar şi despre senzaţiile însele nu s-ar înşela cel ce ar spune că ele sunt ecouri ale înţelepciunii. Ba chiar şi intelectul demonic, în măsura în care este intelect, este de la înţelepciune; totuşi, în măsura în care este un intelect căruia nu îi pasă de cel spre care tinde, nici nu îl cunoaşte şi nici nu îl vrea, trebuie să îl considerăm mai degrabă o abandonare a înţelepciunii.

Dar, dacă am spus că înţelepciunea dumnezeiască este principiu, şi cauză, şi dătătoare a existenţei, şi desăvârşire, şi păstrare, şi limită a înţelepciunii înseşi şi a oricărei înţelepciuni, a oricărui intelect şi a oricărei raţiuni, precum şi a oricărei senzaţii, atunci cum se face că însuşi Dumnezeu cel supra-înţelept este lăudat ca înţelepciune şi intelect[374] şi „cuvânt"[375] şi „cunoscător"[376]? Căci cum va gândi ceva dintre cele inteligibile, dacă nu are o activitate intelectivă, sau cum va cunoaşte lucrurile sensibile, dacă este situat mai presus de orice sensibilitate? Totuşi, Scripturile spun că el cunoaşte toate şi că nimic nu scapă cunoaşterii dumnezeieşti[377].

Însă, aşa cum am spus de multe ori, trebuie să gândim cele dumnezeieşti în mod adecvat lui Dumnezeu. Căci faptul că nu are intelect şi senzaţie trebuie predicat despre Dumnezeu nu ca lipsă, ci ca preeminenţă, aşa cum atribuim iraţionalul celui ce este mai presus de raţiune şi nedesăvârşirea celui supra-desăvârşit şi anterior desăvârşirii, iar întunecimea[378] nevăzută şi invizibilă – prin pre-eminenţă faţă de lumina vizibilă – o atribuim luminii neapropiate[379]. Astfel, intelectul dumnezeiesc înţelege toate lucrurile prin cunoaşterea ce le transcende pe toate, deoarece el cuprinde dinainte în sine însuşi ştiinţa tuturor, conform cauzei tuturor[380]; mai înainte de a fi îngerii, el îi ştie şi îi produce pe îngeri; el ştie toate celelalte lucruri dinăuntru şi de la însuşi începutul lor, ca să spunem aşa, şi astfel le aduce la fiinţă. Şi cred

κατὰ μίαν τῆς αἰτίας περιοχὴν τὰ πάντα εἰδὼς καὶ συνέχων
197 ὥσπερ καὶ τὸ φῶς κατ' | αἰτίαν ἐν ἑαυτῷ τὴν εἴδησιν τοῦ σκότους προείληφεν οὐκ ἄλλοθεν εἰδὼς τὸ σκότος ἢ ἀπὸ τοῦ φωτός.

Ἑαυτὴν οὖν ἡ θεία σοφία γινώσκουσα γνώσεται πάντα ἀΰλως τὰ ὑλικὰ καὶ ἀμερίστως τὰ μεριστὰ καὶ τὰ πολλὰ ἑνιαίως αὐτῷ τῷ ἑνὶ τὰ πάντα καὶ γινώσκουσα καὶ παράγουσα. Καὶ γὰρ εἰ κατὰ μίαν αἰτίαν ὁ θεὸς πᾶσι τοῖς οὖσι τοῦ εἶναι μεταδίδωσι, κατὰ τὴν αὐτὴν ἑνικὴν αἰτίαν εἴσεται πάντα ὡς ἐξ αὐτοῦ ὄντα καὶ ἐν αὐτῷ προϋφεστηκότα καὶ οὐκ ἐκ τῶν ὄντων λήψεται τὴν αὐτῶν γνῶσιν, ἀλλὰ καὶ αὐτοῖς ἑκάστοις τῆς αὐτῶν καὶ ἄλλοις τῆς ἄλλων γνώσεως ἔσται χορηγός.

Οὐκ ἄρα ὁ θεὸς ἰδίαν ἔχει τὴν ἑαυτοῦ γνῶσιν, ἑτέραν δὲ τὴν κοινῇ τὰ ὄντα πάντα συλλαμβάνουσαν. Αὐτὴ γὰρ ἑαυτὴν ἡ πάντων αἰτία γινώσκουσα σχολῇ που τὰ ἀφ' αὐτῆς καὶ ὧν ἐστιν αἰτία ἀγνοήσει. Ταύτῃ γοῦν ὁ θεὸς τὰ ὄντα γινώσκει οὐ τῇ ἐπιστήμῃ τῶν ὄντων, ἀλλὰ τῇ ἑαυτοῦ. Καὶ γὰρ καὶ τοὺς ἀγγέλους εἰδέναι φησὶ τὰ λόγια τὰ ἐπὶ τῆς γῆς οὐ κατ' αἰσθήσεις αὐτὰ γινώσκοντας αἰσθητά γε ὄντα, κατ' οἰκείαν δὲ τοῦ θεοειδοῦς νοῦ δύναμιν καὶ φύσιν.

<3> Ἐπὶ δὲ τούτοις ζητῆσαι χρή, πῶς ἡμεῖς θεὸν γινώσκομεν οὐδὲ νοητὸν οὐδὲ αἰσθητὸν οὐδέ τι καθόλου τῶν ὄντων ὄντα. Μήποτε οὖν ἀληθὲς εἰπεῖν, ὅτι θεὸν γινώσκομεν οὐκ ἐκ τῆς αὐτοῦ φύσεως, ἄγνωστον γὰρ τοῦτο καὶ πάντα λόγον καὶ νοῦν ὑπεραῖρον, ἀλλ' ἐκ τῆς πάντων τῶν ὄντων διατάξεως ὡς ἐξ αὐτοῦ προβεβλημένης καὶ εἰκόνας τινὰς καὶ ὁμοιώματα τῶν θείων αὐτοῦ παραδειγμάτων
198 ἐχούσης εἰς τὸ ἐπέκεινα | πάντων ὁδῷ καὶ τάξει κατὰ δύναμιν ἄνιμεν ἐν τῇ πάντων ἀφαιρέσει καὶ ὑπεροχῇ καὶ



că aceasta ne învață Scriptura atunci când vorbește despre „Cel ce le știe pe toate, mai înainte de a fi ele"[381]. Căci intelectul dumnezeiesc cunoaște ființările nu pentru că le-a învățat de la ființări, ci el pre-deține și pre-cuprinde dinainte – de la el însuși și în el însuși, conform cauzei – știința și cunoașterea și ființa tuturor, nu intuind pe fiecare în parte, ci știindu-le și conținându-le pe toate împreună, conform cuprinderii unice a cauzei, tot așa cum, conform cauzei, lumina pre-deține în sine însăși știința întunericului, căci întunericul nu poate fi știut din altă parte decât de la lumină.

Astfel, cunoscându-se pe sine însăși, înțelepciunea dumnezeiască le va cunoaște pe toate: pe cele materiale în mod imaterial, pe cele divizate în mod nedivizat, iar pe cele plurale în mod unitar, deoarece ea cunoaște și produce toate prin unul însuși. Căci, dacă Dumnezeu transmite faptul de a fi tuturor ființărilor conform unei cauze unice, atunci el le va cunoaște pe toate conform aceleiași cauze unitare, ca pe unele ce sunt de la el și pre-există în el; așadar, nu de la ființări își va lua el cunoașterea lor, ci el va fi cel ce dă fiecăruia în parte cunoașterea de sine însuși, dând și celorlalți cunoașterea de ceilalți.

Așadar, Dumnezeu nu are pe de o parte o cunoaștere proprie, de sine însuși, iar pe de altă parte o cunoaștere diferită, care strânge împreună toate ființările la un loc. Căci, de vreme ce cauza tuturor se cunoaște pe sine însăși, în nici un caz nu ar putea să nu le cunoască pe cele ce vin de la ea și cărora ea le este cauză. Astfel, Dumnezeu cunoaște ființările nu prin știința ființărilor, ci prin cunoașterea de sine însuși. Căci Scripturile spun că până și îngerii cunosc cele de pe pământ[382], dar nu prin senzație le cunosc pe acestea, care sunt sensibile, ci prin puterea și natura proprie intelectului deiform.

3. După acestea, trebuie să cercetăm cum îl cunoaștem noi pe Dumnezeu, de vreme ce el nu este nici inteligibil, nici sensibil, nici ceva dintre ființări în general. Poate că este adevărat a spune că pe Dumnezeu nu îl cunoaștem pornind

ἐν τῇ πάντων αἰτίᾳ. Διὸ καὶ ἐν πᾶσιν ὁ θεὸς γινώσκεται καὶ χωρὶς πάντων.

Καὶ διὰ γνώσεως ὁ θεὸς γινώσκεται καὶ διὰ ἀγνωσίας. Καὶ ἔστιν αὐτοῦ καὶ νόησις καὶ λόγος καὶ ἐπιστήμη καὶ ἐπαφὴ καὶ αἴσθησις καὶ δόξα καὶ φαντασία καὶ ὄνομα καὶ τὰ ἄλλα πάντα, καὶ οὔτε νοεῖται οὔτε λέγεται οὔτε ὀνομάζεται. Καὶ οὐκ ἔστι τι τῶν ὄντων, οὐδὲ ἔν τινι τῶν ὄντων γινώσκεται. Καὶ «ἐν πᾶσι πάντα» ἐστὶ καὶ ἐν οὐδενὶ οὐδὲν καὶ ἐκ πάντων πᾶσι γινώσκεται καὶ ἐξ οὐδενὸς οὐδενί. Καὶ γὰρ καὶ ταῦτα ὀρθῶς περὶ θεοῦ λέγομεν, καὶ ἐκ τῶν ὄντων ἁπάντων ὑμνεῖται κατὰ τὴν πάντων ἀναλογίαν, ὧν ἐστιν αἴτιος.

Καὶ ἔστιν αὖθις ἡ θειοτάτη θεοῦ γνῶσις ἡ δι᾽ ἀγνωσίας γινωσκομένη κατὰ τὴν ὑπὲρ νοῦν ἕνωσιν, ὅταν ὁ νοῦς τῶν ὄντων πάντων ἀποστάς, ἔπειτα καὶ ἑαυτὸν ἀφεὶς ἑνωθῇ ταῖς ὑπερφαέσιν ἀκτῖσιν ἐκεῖθεν καὶ ἐκεῖ τῷ ἀνεξερευνήτῳ βάθει τῆς σοφίας καταλαμπόμενος. Καίτοι καὶ ἐκ πάντων, ὅπερ ἔφην, αὐτὴν γνωστέον· αὕτη γάρ ἐστι κατὰ τὸ λόγιον ἡ πάντων ποιητικὴ καὶ ἀεὶ πάντα ἁρμόζουσα καὶ τῆς ἀλύτου τῶν πάντων ἐφαρμογῆς καὶ τάξεως αἰτία καὶ ἀεὶ τὰ τέλη τῶν προτέρων συνάπτουσα ταῖς ἀρχαῖς τῶν δευτέρων καὶ τὴν μίαν τοῦ παντὸς σύμπνοιαν καὶ ἁρμονίαν καλλιεργοῦσα.

<4> «Λόγος» δὲ ὁ θεὸς ὑμνεῖται πρὸς τῶν ἱερῶν λογίων οὐ μόνον, ὅτι καὶ λόγου καὶ νοῦ καὶ σοφίας ἐστὶ χορηγός, ἀλλ᾽ ὅτι καὶ τὰς πάντων αἰτίας ἐν ἑαυτῷ μονοειδῶς
199 προείληφε καὶ ὅτι «διὰ πάντων χωρεῖ» | διικνούμενος, ὡς τὰ λόγιά φησιν, ἄχρι τοῦ πάντων τέλους, καὶ πρό γε τούτων, ὅτι πάσης ἁπλότητος ὁ θεῖος ὑπερήπλωται λόγος καὶ πάντων ἐστὶν ὑπὲρ πάντα κατὰ τὸ ὑπερούσιον ἀπολελυμένος. Οὗτος ὁ λόγος ἐστὶν ἡ ἁπλῆ καὶ ὄντως οὖσα ἀλήθεια, περὶ ἣν ὡς καθαρὰν καὶ ἀπλανῆ τῶν ὅλων γνῶσιν ἡ θεία πίστις ἔστιν,



de la natura lui, căci aceasta este incognoscibilă și excede orice rațiune și intelect, ci că, pornind de la ordonarea tuturor ființărilor – în măsura în care ea provine de la el și are anumite imagini și asemănări ale modelelor lui dumnezeiești –, înaintăm, după puterea noastră, urmând un parcurs și o ordine anume, înspre cel de dincolo de toate, prin suprimarea și depășirea tuturor, înspre cauza tuturor. Și tocmai de aceea Dumnezeu este cunoscut și în toate, dar și separat de toate.

Și Dumnezeu este cunoscut atât prin cunoaștere, cât și prin necunoaștere[383]. În privința lui există și gândire, și rațiune, știință și contact, senzație, opinie, reprezentare, nume, și toate celelalte; și totuși, el nu este nici gândit, nici spus, nici numit. Și nu este nici vreuna dintre ființări, nici nu este cunoscut în vreuna dintre ființări. El este „toate în toți"[384] și nimic în nici unul, și este cunoscut tuturor din toate și nimănui din nimic. Căci este corect să spunem și acestea despre Dumnezeu: el este lăudat pornind de la toate ființările, în mod proporțional cu toate cele cărora le este cauză.

Pe de altă parte, cunoașterea cea mai dumnezeiască a lui Dumnezeu este cea cunoscută prin necunoaștere, în acea unire mai presus de intelect[385], când intelectul se retrage din toate ființările, apoi, renunțând chiar și la sine însuși, se unește cu razele supra-strălucitoare, iar de la ele și în ele este luminat de adâncimea cea de necercetat a înțelepciunii. Totuși, după cum spuneam, ea trebuie cunoscută și din toate lucrurile, căci, după cum spune Scriptura, aceasta este cea care le face pe toate[386] și care veșnic le armonizează pe toate, și cauza acordului indisolubil și a ordinii tuturor, care le pune mereu în contact pe ultimele dintre cele prime cu primele dintre cele secunde, și cea care lucrează frumos concordanța[387] și armonia unică a totului.

4. Dumnezeu este lăudat de Scripturile sacre drept „cuvânt"[388], nu numai pentru că el este dătător al cuvântului, al intelectului și al înțelepciunii, ci și pentru că pre-deține în sine însuși cauzele tuturor lucrurilor în mod uniform și pentru

ἡ μόνιμος τῶν πεπεισμένων ἵδρυσις ἡ τούτους ἐνιδρύουσα τῇ ἀληθείᾳ καὶ αὐτοῖς τὴν ἀλήθειαν ἀμεταπείστῳ ταυτότητι τὴν ἁπλῆν τῆς ἀληθείας γνῶσιν ἐχόντων τῶν πεπεισμένων. Εἰ γὰρ ἡ γνῶσις ἑνωτικὴ τῶν ἐγνωκότων καὶ ἐγνωσμένων, ἡ δὲ ἄγνοια μεταβολῆς ἀεὶ καὶ τῆς ἐξ ἑαυτοῦ τῷ ἀγνοοῦντι διαιρέσεως αἰτία, τὸν ἐν ἀληθείᾳ πιστεύσαντα κατὰ τὸν ἱερὸν λόγον οὐδὲν ἀποκινήσει τῆς κατὰ τὴν ἀληθῆ πίστιν ἑστίας, ἐφ' ᾗ τὸ μόνιμον ἕξει τῆς ἀκινήτου καὶ ἀμεταβόλου ταυτότητος.

Εὖ γὰρ οἶδεν ὁ πρὸς τὴν ἀλήθειαν ἑνωθείς, ὅτι εὖ ἔχει, κἂν οἱ πολλοὶ νουθετοῖεν αὐτὸν ὡς ἐξεστηκότα. Λανθάνει μὲν ὡς εἰκὸς αὐτοὺς ἐκ πλάνης τῇ ἀληθείᾳ διὰ τῆς ὄντως πίστεως ἐξεστηκώς, αὐτὸς δὲ ἀληθῶς οἶδεν ἑαυτὸν οὐχ, ὅ φασιν ἐκεῖνοι, μαινόμενον, ἀλλὰ τῆς ἀστάτου καὶ ἀλλοιωτῆς περὶ τὴν παντοδαπῆ τῆς πλάνης ποικιλίαν φορᾶς διὰ τῆς ἁπλῆς καὶ ἀεὶ κατὰ τὰ αὐτὰ καὶ ὡσαύτως ἐχούσης ἀληθείας ἠλευθερωμένον. Οὕτω γοῦν οἱ τῆς καθ' ἡμᾶς θεοσοφίας ἀρχηγικοὶ καθηγεμόνες ὑπὲρ ἀληθείας ἀποθνῄσκουσι πᾶσαν ἡμέραν μαρτυροῦντες ὡς εἰκὸς καὶ λόγῳ παντὶ καὶ ἔργῳ τῇ
200 ἑνιαίᾳ τῶν Χριστιανῶν ἀληθογνωσίᾳ τὸ πασῶν αὐτὴν εἶναι | καὶ ἁπλουστέραν καὶ θειοτέραν, μᾶλλον δὲ τὸ αὐτὴν εἶναι τὴν μόνην ἀληθῆ καὶ μίαν καὶ ἁπλῆν θεογνωσίαν.



că „pătrunde prin toate"[389], răzbătând, după cum spun Scripturile, până la capătul tuturor[390]; dar, mai înainte de aceasta, pentru că cuvântul dumnezeiesc se simplifică mai presus de orice simplitate și este detașat de toate mai presus de toate, conform supra-ființialității sale. Acest cuvânt este adevărul[391] simplu și care este cu adevărat; credința dumnezeiască se referă la acest cuvânt, ca la cel ce este cunoașterea pură și neeronată a totului, așezarea stabilă a celor ce cred, cel care îi așază pe aceștia în adevăr și adevărul în ei, într-o identitate neschimbătoare, pentru ca aceia care cred să aibă cunoașterea simplă a adevărului. Căci, dacă cunoașterea unifică pe cunoscători cu cele cunoscute, pe când ignoranța este întotdeauna cauza schimbării celui ignorant și a separării lui de sine însuși, atunci, conform cuvântului sacru, pe cel ce crede în adevăr nimic nu îl va despărți de vatra adevăratei credințe[392], de la care va avea stabilitatea identității nemișcate și netransformate.

Căci cel unit cu adevărul știe bine că îi este bine, chiar dacă cei mulți l-ar mustra ca pe unul ieșit din minți[393]. Probabil aceștia nu își dau seama că, prin credința veritabilă, el a ieșit din rătăcire spre adevăr[394]; în schimb, el însuși știe cu adevărat că nu este nebun, așa cum spun ei, ci că – prin adevărul simplu, mereu despre aceleași și rămânând același – el a fost eliberat din neoprita și schimbătoarea goană după felurita diversitate a rătăcirii. Astfel, învățătorii inițiatori în dumnezeiasca noastră înțelepciune mor în fiecare zi pentru adevăr[395]; atât prin fiecare cuvânt, cât și prin faptă, așa cum se cuvine, ei mărturisesc despre cunoașterea unitară a adevărului creștinilor că aceasta este mai simplă și mai dumnezeiască decât toate și, mai mult, că aceasta este singura cunoaștere adevărată, unică și simplă a lui Dumnezeu.

## VIII

<1> Ἀλλ᾽ ἐπειδὴ τὴν θείαν ἀληθότητα καὶ ὑπέρσοφον σοφίαν καὶ ὡς »δύναμιν» ὑμνοῦσι καὶ ὡς «δικαιοσύνην» οἱ θεολόγοι καὶ σωτηρίαν αὐτὴν ἀποκαλοῦσι καὶ ἀπολύτρωσιν, φέρε, καὶ ταύτας, ὡς ἐφικτὸν ἡμῖν, τὰς θεωνυμίας ἀναπτύξωμεν. Καὶ ὅτι μὲν ἡ θεαρχία πάσης ἐξῄρηται καὶ ὑπερέχει τῆς ὅπως ποτὲ καὶ οὔσης καὶ ἐπινοουμένης δυνάμεως, οὐκ οἶμαί τινα τῶν ἐν τοῖς θείοις λογίοις ἐντεθραμμένων ἀγνοεῖν. Πολλαχοῦ γὰρ ἡ θεολογία καὶ τὴν κυρείαν αὐτῇ καὶ αὐτῶν τῶν ὑπερουρανίων δυνάμεων ἀφορίζουσα παραδέδωκεν. Πῶς οὖν αὐτὴν οἱ θεολόγοι καὶ ὡς δύναμιν ὑμνοῦσι τὴν πάσης ἐξῃρημένην
201 δυνάμεως; Ἢ πῶς ἐπ᾽ αὐτῇ τὴν δυναμωνυμίαν ἐκλάβοιμεν; |

<2> Λέγωμεν τοίνυν, ὅτι δύναμίς ἐστιν ὁ θεὸς ὡς πᾶσαν δύναμιν ἐν ἑαυτῷ προέχων καὶ ὑπερέχων καὶ ὡς πάσης δυνάμεως αἴτιος καὶ πάντα κατὰ δύναμιν ἄκλιτον καὶ ἀπεριόριστον παράγων καὶ ὡς αὐτοῦ τοῦ εἶναι δύναμιν ἢ τὴν ὅλην ἢ τὴν καθ᾽ ἕκαστον αἴτιος ὢν καὶ ὡς ἀπειροδύναμος οὐ μόνον τῷ πᾶσαν δύναμιν παράγειν, ἀλλὰ καὶ τῷ ὑπὲρ πᾶσαν καὶ τὴν αὐτοδύναμιν εἶναι καὶ τῷ ὑπερδύνασθαι καὶ ἀπειράκις ἀπείρους τῶν οὐσῶν δυνάμεων ἑτέρας παραγαγεῖν καὶ τῷ μὴ ἄν ποτε δυνηθῆναι τὰς ἀπείρους καὶ ἐπ᾽ ἄπειρον παραγομένας δυνάμεις τὴν ὑπεράπειρον αὐτοῦ τῆς δυναμοποιοῦ δυνάμεως ἀμβλῦναι ποίησιν, καὶ τῷ ἀφθέγκτῳ καὶ ἀγνώστῳ καὶ ἀνεπινοήτῳ τῆς πάντα ὑπερεχούσης αὐτοῦ δυνάμεως ἢ διὰ περιουσίαν τοῦ δυνατοῦ καὶ τὴν ἀσθένειαν

## VIII

1. Dar, deoarece teologii mai laudă simplitatea dumnezeiască și înțelepciunea cea supra-înțeleaptă și ca „putere”[396], și ca „dreptate”[397], și o numesc și mântuire[398], și răscumpărare[399], haide să explicăm și aceste numiri dumnezeiești, pe cât ne stă în putință. Nu cred că vreunul dintre cei hrăniți cu Scripturile dumnezeiești ignoră faptul că tearhia transcende și depășește orice putere ce ar putea să existe vreodată sau să fie concepută în vreun fel. Căci, de multe ori, teologia i-a atribuit chiar și domnirea[400], separând-o chiar și de puterile supra-cerești. Atunci cum se face că teologii o laudă și ca putere, dacă ea transcende orice putere? Sau cum să înțelegem în cazul ei numirea de putere?

2. Să spunem, așadar, că Dumnezeu este putere deoarece el pre-cuprinde în sine și depășește orice putere, și deoarece este cauza oricărei puteri, producând toate lucrurile printr-o putere fermă și nelimitată, și deoarece este cauza faptului însuși că există putere, fie cea întreagă, fie cea din fiecare lucru, și deoarece este nelimitat de puternic, nu numai pentru că produce orice putere, ci și prin faptul că este mai presus de orice putere, chiar și față de puterea în sine, și pentru că este supra-puternic, și pentru că, de nenumărate ori, produce nenumărate alte puteri decât cele ce există, și pentru că puterile nenumărate pe care le produce la infinit nu ar putea niciodată să diminueze producerea cea supra-nelimitată a puterii sale producătoare de putere, și deoarece – prin caracterul inexprimabil, incognoscibil și inconceptibil al puterii sale ce depășește toate sau prin abundența puterii – el face chiar și slăbiciunea

δυναμοῖ καὶ τὰ ἔσχατα τῶν ἀπηχημάτων αὐτῆς συνέχει καὶ διακρατεῖ καθάπερ καὶ ἐπὶ τῶν κατ' αἴσθησιν δυνατῶν ὁρῶμεν, ὅτι τὰ ὑπέρλαμπρα φῶτα καὶ μέχρι τῶν ἀμβλειῶν ὁράσεων φθάνει, καὶ τοὺς μεγάλους φασὶ τῶν ψόφων καὶ εἰς τὰς μὴ λίαν εὐκόλως τῶν ἤχων ἀντιλαμβανομένας ἀκοὰς εἰσδύεσθαι. Τὸ γὰρ πάντη ἀνήκοον οὐδὲ ἀκοὴ καὶ τὸ καθόλου μὴ βλέπον οὐδὲ ὅρασις.

<3> Αὕτη δ' οὖν ἡ ἀπειροδύναμος τοῦ θεοῦ διάδοσις εἰς πάντα τὰ ὄντα χωρεῖ, καὶ οὐδὲν ἔστι τῶν ὄντων, ὃ παντελῶς ἀφῄρηται τὸ ἔχειν τινὰ δύναμιν, ἀλλ' ἢ νοερὰν ἢ λογικὴν ἢ αἰσθητικὴν ἢ ζωτικὴν ἢ οὐσιώδη δύναμιν ἔχει, καὶ αὐτὸ δέ, εἰ θέμις εἰπεῖν, τὸ εἶναι δύναμιν εἰς τὸ εἶναι ἔχει παρὰ τῆς ὑπερουσίου δυνάμεως.

<4> Ἐξ αὐτῆς εἰσιν αἱ θεοειδεῖς τῶν ἀγγελικῶν
202 διακόσμων δυνάμεις, | ἐξ αὐτῆς καὶ τὸ εἶναι ἀμεταπτώτως ἔχουσι καὶ πάσας αὐτῶν τὰς νοερὰς καὶ ἀθανάτους ἀεικινησίας καὶ τὸ ἀρρεπὲς αὐτὸ καὶ τὴν ἀνελάττωτον ἔφεσιν τοῦ ἀγαθοῦ πρὸς τῆς ἀπειραγάθου δυνάμεως εἰλήφασιν αὐτῆς ἐφιείσης αὐτοῖς τὸ δύνασθαι καὶ εἶναι ταῦτα καὶ ἐφίεσθαι ἀεὶ εἶναι καὶ αὐτὸ τὸ δύνασθαι ἐφίεσθαι τοῦ ἀεὶ δύνασθαι.

<5> Πρόεισι δὲ τὰ τῆς ἀνεκλείπτου δυνάμεως καὶ εἰς ἀνθρώπους καὶ ζῷα καὶ φυτὰ καὶ τὴν ὅλην τοῦ παντὸς φύσιν καὶ δυναμοῖ τὰ ἡνωμένα πρὸς τὴν ἀλλήλων φιλίαν καὶ κοινωνίαν καὶ τὰ διακεκριμένα πρὸς τὸ εἶναι κατὰ τὸν οἰκεῖον ἕκαστα λόγον καὶ ὅρον ἀσύγχυτα καὶ ἀσύμφυρτα καὶ τὰς τοῦ παντὸς τάξεις καὶ εὐθημοσύνας εἰς τὸ οἰκεῖον ἀγαθὸν διασῴζει καὶ τὰς ἀθανάτους τῶν ἀγγελικῶν ἑνάδων ζωὰς ἀλωβήτους διαφυλάττει καὶ τὰς οὐρανίας καὶ φωστηρικὰς καὶ ἀστρῴους οὐσίας καὶ τάξεις ἀναλλοιώτους καὶ τὸν αἰῶνα δύνασθαι εἶναι ποιεῖ καὶ τὰς τοῦ χρόνου περιελίξεις διακρίνει μὲν ταῖς προόδοις, συνάγει δὲ ταῖς



puternică, şi le conţine şi le menţine chiar şi pe ultimele sale ecouri, aşa cum vedem şi la cele puternice din sfera percepţiei: luminile supra-strălucitoare ajung chiar şi la ochii cu vedere slabă, iar zgomotele mari pătrund chiar şi în urechile ce nu percep prea uşor sunetele. Căci cel complet lipsit de auz nici nu este ureche, iar ceea ce nu vede deloc nici nu este vedere[401].

3. Această nelimitat de puternică răspândire a lui Dumnezeu pătrunde în toate fiinţările; şi nu este nici una dintre fiinţări care să fie complet privată de faptul de a avea o anumită putere, ci fiecare are o putere, fie intelectivă, fie raţională, fie sensibilă, fie vitală, fie fiinţială, iar însuşi faptul de a fi, dacă se poate spune aşa, îşi are puterea de a fi de la puterea cea supra-fiinţială.

4. De la aceasta sunt puterile deiforme ale dispunerilor îngereşti[402], de la ea au ele faptul lor neschimbător de a fi, precum şi toate mişcările lor veşnice, intelective şi nemuritoare; însăşi fermitatea şi nediminuata lor dorire a binelui au luat-o tot de la puterea cea nelimitat de bună, căci ea trezeşte în ele dorinţa de a putea, şi de a fi aşa cum sunt, şi de a dori să fie veşnic, precum şi de a putea să dorească să poată veşnic.

5. Cele ale puterii neîntrerupte[403] trec şi în oameni, în animale şi plante, şi în întreaga natură a totului; pe cele unite ea le întăreşte în prietenie şi comuniune reciprocă, pe cele distincte le întăreşte în a fi neconfundate şi necontopite, fiecare conform raţiunii şi definiţiei proprii; ea păstrează ordinile şi bunele rânduiri ale totului în binele propriu, şi păzeşte neştirbite vieţile nemuritoare ale unităţilor îngereşti, şi face ca fiinţele şi ordinile cereşti – cele luminătoare şi cele astrale – să fie neschimbătoare şi să poată fi veşnic, şi distinge perioadele de timp prin procesiunile astrelor şi le reuneşte prin reîntoarcerile lor[404], şi face puterile focului nestinse şi curgerile apelor neîntrerupte, şi limitează revărsarea aerului, iar pământul îl aşază pe nimic, şi păzeşte

ἀποκαταστάσεσι καὶ τὰς τοῦ πυρὸς δυνάμεις ἀσβέστους ποιεῖ καὶ τὰς τοῦ ὕδατος ἐπιρροὰς ἀνεκλείπτους καὶ τὴν ἀερίαν χύσιν ὁρίζει καὶ τὴν γῆν ἐπ' οὐδενὸς ἱδρύει καὶ τὰς ζωογόνους αὐτῆς ὠδῖνας ἀδιαφθόρους φυλάττει καὶ τὴν ἐν ἀλλήλοις τῶν στοιχείων ἁρμονίαν καὶ κρᾶσιν ἀσύγχυτον καὶ ἀδιαίρετον ἀποσώζει καὶ τὴν ψυχῆς καὶ σώματος σύνδεσιν συνέχει καὶ τὰς τῶν φυτῶν θρεπτικὰς καὶ αὐξητικὰς δυνάμεις ἀνακινεῖ καὶ διακρατεῖ τὰς οὐσιώδεις τῶν ὅλων δυνάμεις καὶ τὴν τοῦ παντὸς ἀδιάλυτον μονὴν ἀσφαλίζεται καὶ τὴν θέωσιν αὐτὴν δωρεῖται δύναμιν εἰς τοῦτο τοῖς ἐκθεουμένοις παρέχουσα. |

203 Καὶ ὅλως οὐδὲν ἔστι καθόλου τῶν ὄντων τὴν παντοκρατορικὴν ἀσφάλειαν καὶ περιοχὴν τῆς θείας δυνάμεως ἀφῃρημένον. Τὸ γὰρ καθόλου μηδεμίαν δύναμιν ἔχον οὔτε ἔστιν οὔτε τι ἔστιν οὔτε ἔστι τις αὐτοῦ παντελῶς θέσις.

<6> Καίτοι φησὶν Ἐλύμας ὁ μάγος· Εἰ παντοδύναμός ἐστιν ὁ θεός, πῶς λέγεταί τι μὴ δύνασθαι πρὸς τοῦ καθ' ὑμᾶς θεολόγου; Λοιδορεῖται δὲ τῷ θείῳ Παύλῳ φήσαντι μὴ δύνασθαι τὸν θεὸν «ἑαυτὸν ἀρνήσασθαι». Προθεὶς δὲ τοῦτο λίαν ὀρρωδῶ, μὴ καὶ ἀνοίας ὀφλήσω γέλωτα παίδων ἀθυρόντων οἰκοδομήματα καὶ ἐπὶ ψάμμου καὶ ἀσθενῆ καταλύειν ἐπιχειρῶν καὶ ὥσπερ τινὸς ἀνεφίκτου σκοποῦ καταστοχάζεσθαι σπεύδων τῆς περὶ τούτου θεολογικῆς διανοίας.

Ἡ γὰρ ἑαυτοῦ ἄρνησις ἔκπτωσις ἀληθείας ἐστίν, ἡ δὲ ἀλήθεια ὄν ἐστι καὶ ἡ τῆς ἀληθείας ἔκπτωσις τοῦ ὄντος ἔκπτωσις. Εἰ τοίνυν ἡ ἀλήθεια ὄν ἐστιν, ἡ δὲ ἄρνησις τῆς ἀληθείας τοῦ ὄντος ἔκπτωσις, ἐκ τοῦ ὄντος ἐκπεσεῖν ὁ θεὸς οὐ δύναται, καὶ τὸ μὴ εἶναι οὐκ ἔστιν, ὡς ἄν τις φαίη, τὸ μὴ δύνασθαι οὐ δύναται καὶ τὸ μὴ εἰδέναι κατὰ στέρησιν οὐκ οἶδεν. Ὅπερ ὁ σοφὸς οὐκ ἐννοήσας μιμεῖται τοὺς τῶν ἀθλητῶν ἀπειρονίκας, οἳ πολλάκις ἀσθενεῖς εἶναι τοὺς



neîntreruptele sale dureri ale facerii generatoare de viață, și păstrează neconfundată și indivizibilă armonia și combinarea elementelor unele cu altele, și ține strânsă legătura sufletului cu trupul, și trezește puterile de hrănire și de creștere ale plantelor, și menține puterile ființiale ale întregurilor, și asigură rămânerea indestructibilă a totului, și dăruiește însăși îndumnezeirea, dând această putere celor ce se îndumnezeiesc.

În general, absolut nimic din cele ce sunt nu se sustrage atotputernicei siguranțe și cuprinderi a puterii dumnezeiești. Căci cel ce nu are absolut nici o putere nici nu este, nici nu este ceva anume, nici nu i se poate atribui în genere ceva.

6. Dar vrăjitorul Elimas[405] zice: dacă Dumnezeu este atotputernic, atunci de ce spune teologul vostru că el nu poate ceva? De fapt, îi reproșează dumnezeiescului Pavel că a spus că Dumnezeu nu poate „să se nege pe sine"[406]. Expunând această obiecție, tare mă tem să nu fiu luat în râs pentru necugetare, deoarece încerc să dărâm niște slabe castele de nisip ale unor copii ce se joacă și mă străduiesc să ochesc această gândire teologică, de parcă ar fi o țintă greu de atins.

Căci negarea de sine este o abandonare a adevărului; însă adevărul este ființare, iar abandonarea adevărului este abandonarea ființării. Așadar, dacă adevărul este ființare, iar negarea adevărului este abandonare a ființării, atunci Dumnezeu nu poate să abandoneze ființarea, el nu este – cum s-ar spune – faptul de a nu fi, el nu poate să nu poată și nu cunoaște faptul de a nu cunoaște prin privație[407].

Neputând să conceapă acest lucru, înțeleptul nostru face precum acei atleți care, nefiind obișnuiți să câștige, își închipuie de multe ori că adversarii lor sunt slabi, așa cum li se pare lor, și, când aceștia nu sunt de față, luptă cu curaj împotriva unor umbre și, bătând cu îndrăzneală aerul cu lovituri inutile[408], cred că i-au învins pe rivalii lor și se declară învingători, necunoscând puterea acelora.

ἀνταγωνιστὰς ὑποθέμενοι κατὰ τὸ δοκοῦν ἑαυτοῖς καὶ πρὸς ἀπόντας αὐτοὺς ἀνδρείως σκιαμαχοῦντες καὶ τὸν ἀέρα διακένοις πληγαῖς εὐθαρσῶς καταπαίοντες οἴονται τῶν ἀντιπάλων αὐτῶν κεκρατηκέναι καὶ ἀνακηρύττουσιν ἑαυτοὺς οὔτε εἰδότες τὴν ἐκείνων δύναμιν.

Ἡμεῖς δὲ τοῦ θεολόγου κατὰ τὸ ἐφικτὸν στοχαζόμενοι τὸν ὑπερδύναμον θεὸν ὑμνοῦμεν ὡς παντοδύναμον, ὡς μακάριον καὶ μόνον δυνάστην, ὡς δεσπόζοντα ἐν τῇ
204 δυναστείᾳ αὐτοῦ τοῦ αἰῶνος, ὡς κατ' οὐδὲν τῶν ὄντων | ἐκπεπτωκότα, μᾶλλον δὲ καὶ ὑπερέχοντα καὶ προέχοντα πάντα τὰ ὄντα κατὰ δύναμιν ὑπερούσιον καὶ πᾶσι τοῖς οὖσι τὸ δύνασθαι εἶναι καὶ τόδε εἶναι κατὰ περιουσίαν ὑπερβαλλούσης δυνάμεως ἀφθόνῳ χύσει δεδωρημένον.

<7> «Δικαιοσύνη» δὲ αὖθις ὁ θεὸς ὡς πᾶσι τὰ κατ' ἀξίαν ἀπονέμων ὑμνεῖται καὶ εὐμετρίαν καὶ κάλλος καὶ εὐταξίαν καὶ διακόσμησιν καὶ πάσας διανομὰς καὶ τάξεις ἀφορίζων ἑκάστῳ κατὰ τὸν ὄντως ὄντα δικαιότατον ὅρον καὶ πᾶσι τῆς αὐτῶν ἑκάστων αὐτοπραγίας αἴτιος ὤν. Πάντα γὰρ ἡ θεία δικαιοσύνη τάττει καὶ ὁροθετεῖ καὶ πάντα ἀπὸ πάντων ἀμιγῆ καὶ ἀσύμφυρτα διασῴζουσα τὰ ἑκάστῳ προσήκοντα πᾶσι τοῖς οὖσι δωρεῖται κατὰ τὴν ἑκάστῳ τῶν ὄντων ἐπιβάλλουσαν ἀξίαν.

Καὶ εἰ ταῦτα ὀρθῶς φαμεν, ὅσοι τῇ θείᾳ διαλοιδοροῦνται δικαιοσύνῃ, λανθάνουσιν ἑαυτῶν ἀδικίαν ἐναργῆ καταψηφιζόμενοι, φασὶ γὰρ ὀφείλειν ἐνεῖναι τοῖς θνητοῖς τὴν ἀθανασίαν καὶ τοῖς ἀτελέσι τὸ τέλειον καὶ τοῖς αὐτοκινήτοις τὴν ἑτεροκίνητον ἀνάγκην καὶ τοῖς ἀλλοιωτοῖς τὴν ταὐτότητα καὶ τὰ τελειοδύναμα τοῖς ἀσθενέσι καὶ ἀΐδια εἶναι τὰ ἔγχρονα καὶ ἀμετάβολα τὰ φύσει κινούμενα καὶ τὰς ἐπικαίρους ἡδονὰς αἰωνίας, καὶ ὅλως τὰ ἄλλων ἄλλοις ἀποδιδόασιν. Δέον εἰδέναι τὴν θείαν δικαιοσύνην ἐν τούτῳ ὄντως οὖσαν ἀληθῆ δικαιοσύνην, ὅτι πᾶσιν ἀπονέμει τὰ



Noi însă, urmând teologului pe cât posibil, îl lăudăm pe Dumnezeu cel supra-puternic ca fiind atotputernic, ca fericit și singur stăpân[409], care, prin stăpânirea sa, domnește asupra veșniciei, care nu abandonează nici una dintre ființări, ci, mai mult, depășește și cuprinde dinainte pe toate cele ce sunt, printr-o putere supra-ființială, dăruind tuturor celor ce sunt putința de a fi și de a fi ceva anume, prin abundența covârșitoarei puteri a generoasei sale revărsări.

7. De asemenea, Dumnezeu este lăudat ca „dreptate"[410], deoarece împarte tuturor ceea ce merită, stabilind pentru fiecare buna măsură și frumosul și buna ordine și dispunerea și toate distribuirile și ordinile – conform limitei ce este cu adevărat cea mai dreaptă –, și este pentru toate lucrurile cauza faptului că fiecare are în sine o acțiune independentă[411]. Căci dreptatea dumnezeiască le ordonează pe toate și le pune limită și, păstrându-le pe toate neamestecate și necontopite cu celelalte, dăruiește tuturor ființărilor cele cuvenite fiecăreia, după meritul ce revine fiecăreia dintre ființări[412].

Iar dacă este corect ce spunem, atunci cei ce se revoltă împotriva dreptății dumnezeiești nu își dau seama că se condamnă pe ei înșiși la o evidentă nedreptate: căci ei zic că ar trebui ca muritorii să aibă nemurirea, cei nedesăvârșiți să aibă desăvârșirea, cei mișcați de altul să aibă necesitatea auto-mișcării[413], cei schimbători să aibă identitatea, cei slabi să aibă puterea perfecționării, iar cele temporale să fie de-a pururi, cele mișcătoare prin natură să fie netransformate, plăcerile trecătoare să fie veșnice și, în general, pe cele ale unora ei le acordă altora. Trebuie să se știe că dreptatea dumnezeiască este realmente adevărată, deoarece împarte tuturor cele proprii după meritul fiecăreia dintre ființări și păstrează natura fiecărui lucru în ordinea și puterea lui proprie[414].

οἰκεῖα κατὰ τὴν ἑκάστου τῶν ὄντων ἀξίαν καὶ τὴν ἑκάστου φύσιν ἐπὶ τῆς οἰκείας διασώζει τάξεως καὶ δυνάμεως.

205 <8> Ἀλλ' εἴποι ἄν τις· Οὐκ ἔστι δικαιοσύνης ἄνδρας ὁσίους ἐᾶν ἀβοηθήτους ὑπὸ τῶν φαύλων ἐκτρυχομένους. Πρὸς ὃν ῥητέον· Ὡς εἰ μὲν ἀγαπῶσιν, οὓς φῂς ὁσίους, τὰ ἐπὶ γῆς ὑπὸ τῶν προσύλων ζηλούμενα, τοῦ θείου πάντως ἐκπεπτώκασιν ἔρωτος, καὶ οὐκ οἶδα, ὅπως ὅσιοι κληθεῖεν ἂν ἀδικοῦντες τὰ ὄντως ἐραστὰ καὶ θεῖα τοῖς ἀζηλώτοις καὶ ἀνεράστοις ὑπ' αὐτῶν οὐκ εὐαγῶς παρευδοκιμούμενα. Εἰ δὲ τῶν ὄντως ὄντων ἐρῶσιν, εὐφραίνεσθαι χρὴ τοὺς τινῶν ἐφιεμένους, ἡνίκα τῶν ἐφετῶν τυγχάνωσιν. Ἢ οὐχὶ τότε μᾶλλον πλησιάζουσι ταῖς ἀγγελικαῖς ἀρεταῖς, ὅταν, ὡς δυνατόν, ἐφέσει τῶν θείων ἀναχωροῦσι τῆς τῶν ὑλικῶν προσπαθείας ἐγγυμναζόμενοι πρὸς τοῦτο λίαν ἀνδρικῶς ἐν ταῖς ὑπὲρ τοῦ καλοῦ περιστάσεσιν; Ὥστε ἀληθὲς εἰπεῖν, ὅτι τοῦτο μᾶλλόν ἐστι τῆς θείας δικαιοσύνης ἴδιον τὸ μὴ θέλγειν καὶ ἀπολλύειν τῶν ἀρίστων τὴν ἀῤῥενότητα ταῖς τῶν ὑλικῶν διαδόσεσι, μηδέ, εἴ τις ἐπιχειροίη τοῦτο ποιεῖν, ἐᾶν ἀβοηθήτους, ἀλλ' ἐνιδρύειν αὐτοὺς ἐν τῇ καλῇ καὶ ἀμειλίκτῳ στάσει καὶ ἀπονέμειν αὐτοῖς τοιούτοις οὖσι τὰ κατ' ἀξίαν.

<9> Αὕτη γοῦν ἡ θεία δικαιοσύνη καὶ σωτηρία τῶν ὅλων ὑμνεῖται τὴν ἰδίαν ἑκάστου καὶ καθαρὰν ἀπὸ τῶν ἄλλων οὐσίαν καὶ τάξιν ἀποσώζουσα καὶ φυλάττουσα καὶ αἰτία καθαρῶς οὖσα τῆς ἐν τοῖς ὅλοις ἰδιοπραγίας.

Εἰ δέ τις τὴν σωτηρίαν ὑμνοίη καὶ ὡς ἐκ τῶν χειρόνων τὰ ὅλα σωστικῶς ἀναρπάζουσαν, πάντως που καὶ τοῦτον
206 ἡμεῖς τὸν ὑμνῳδὸν τῆς | παντοδαπῆς σωτηρίας ἀποδεξόμεθα καὶ ταύτην δὲ καὶ πρώτην σωτηρίαν τῶν ὅλων ἀξιώσομεν αὐτὸν ὁρίζεσθαι τὴν πάντα ἐφ' ἑαυτῶν ἀμετάβλητα καὶ ἀστασίαστα καὶ ἀῤῥεπῆ πρὸς τὰ χείρω διασώζουσαν καὶ πάντα φρουροῦσαν ἄμαχα καὶ ἀπολέμητα τοῖς ἑαυτῶν



8. Însă cineva ar putea spune: nu este propriu dreptății să lase fără ajutor niște oameni pioși asupriți de cei răi. Acestuia trebuie să îi spunem așa: dacă cei pe care îi numești pioși iubesc cele de pe pământ, pe care le prețuiesc cei înclinați spre materie, atunci ei au abandonat complet iubirea dumnezeiască și nu știu cum ar mai putea fi numiți pioși, de vreme ce sunt nedrepți față de cele cu adevărat demne de iubire și dumnezeiești, căci nu le consideră net superioare față de cele ce nu merită prețuire și iubire. În schimb, dacă ei le iubesc pe cele ce sunt cu adevărat, cei ce tind spre acestea trebuie să se bucure când obțin cele dorite. Căci oare nu se apropie mai mult de virtuțile îngerești tocmai atunci când, prin dorința de cele dumnezeiești, se sustrag pe cât posibil aplecării spre cele materiale, antrenându-se pentru aceasta cu multă bărbăție, în grele încercări în vederea frumosului? De aceea, este adevărat a spune că dreptății dumnezeiești îi este propriu mai degrabă faptul că nu farmecă și nu distruge bărbăția celor buni prin revărsări de daruri materiale, iar dacă altcineva ar încerca să facă aceasta, ea nu îi lasă pe cei buni fără ajutor, ci îi așază într-o stare frumoasă și neslăbită, împărțind cele meritate de cei ce sunt astfel.

9. Această dreptate dumnezeiască este lăudată și ca mântuire a tuturor[415], care păstrează ființa și ordinea proprie fiecărui lucru, păzind-o pură de celelalte, și care este cauza faptului că toate au acțiunea lor proprie, în mod pur.

Dacă ar lăuda cineva mântuirea drept cea care pe toate le răpește de la cele rele, în mod mântuitor, sigur că vom accepta și această cântare de laudă a mântuirii celei de multe feluri; și chiar îi vom cere aceluia să o considere pe aceasta drept prima mântuire a tuturor, anume cea care salvează pe toate în ele însele, netransformate, nedezbinate și neinfluențate de către cele inferioare, și care pe toate le ocrotește fără luptă și fără război, dispuse fiecare conform rațiunilor proprii, și care alungă din toate orice inegalitate și

ἕκαστα λόγοις διακοσμούμενα καὶ πᾶσαν ἀνισότητα καὶ ἀλλοτριοπραγίαν ἐκ τῶν ὅλων ἐξορίζουσαν καὶ τὰς ἀναλογίας ἑκάστου συνιστάνουσαν ἀμεταπτώτους εἰς τὰ ἐναντία καὶ ἀμεταχωρήτους. Ἐπεὶ καὶ ταύτην τὴν σωτηρίαν οὐκ ἀπὸ σκοποῦ τις ὑμνήσοι τῆς ἱερᾶς θεολογίας ὡς πάντα τὰ ὄντα τῇ σωστικῇ τῶν πάντων ἀγαθότητι τῆς τῶν οἰκείων ἀγαθῶν ἀποπτώσεως ἀπολυτρουμένην, καθ' ὅσον ἡ ἑκάστου τῶν σωζομένων ἐπιδέχεται φύσις. Διὸ καὶ «ἀπολύτρωσιν» αὐτὴν ὀνομάζουσιν οἱ θεολόγοι, καὶ καθ' ὅσον οὐκ ἐᾷ τὰ ὄντως ὄντα πρὸς τὸ μὴ εἶναι διαπεσεῖν καὶ καθ' ὅσον, εἰ καί τι πρὸς τὸ πλημμελὲς καὶ ἄτακτον ἀποσφαλείη καὶ μείωσίν τινα πάθοι τῆς τῶν οἰκείων ἀγαθῶν τελειότητος, καὶ τοῦτο τοῦ πάθους καὶ τῆς ἀδρανείας καὶ τῆς στερήσεως ἀπολυτροῦται πληροῦσα τὸ ἐνδεὲς καὶ πατρικῶς τὴν ἀτονίαν ὑπερείδουσα καὶ ἀνιστῶσα τοῦ κακοῦ, μᾶλλον δὲ ἱστῶσα ἐν τῷ καλῷ καὶ τὸ ὑπεκρυὲν ἀγαθὸν ἀναπληροῦσα καὶ τάττουσα καὶ κοσμοῦσα τὴν ἀταξίαν αὐτοῦ καὶ ἀκοσμίαν καὶ ὁλόκληρον ἀποτελοῦσα καὶ πάντων ἀπολύουσα τῶν λελωβημένων.

Ἀλλὰ περὶ μὲν τούτων καὶ περὶ δικαιοσύνης εἴρηται, καθ' ἣν ἡ πάντων ἰσότης μετρεῖται καὶ ὁρίζεται καὶ πᾶσα ἀνισότης
207 ἡ κατὰ στέρησιν τῆς | ἐν αὐτοῖς ἑκάστοις ἰσότητος
ἐξορίζεται. Τὴν γὰρ ἀνισότητα εἴ τις ἐκλάβοι τὰς ἐν τῷ ὅλῳ τῶν ὅλων πρὸς ὅλα διαφοράς, καὶ ταύτης ἡ δικαιοσύνη φρουρητική, μὴ συγχωροῦσα συμμιγῆ τὰ ὅλα ἐν ὅλοις γενόμενα διαταραχθῆναι, φυλάττουσα δὲ τὰ ὄντα πάντα κατ' εἶδος ἕκαστον, ἐν ᾧ ἕκαστον εἶναι πέφυκεν.



intervenție străină, și care face ca proporțiile fiecăruia să coexiste neschimbate și netransformate în cele contrare. Astfel, nu s-ar depărta de la scopul sacrei teologii cel ce ar lăuda această mântuire drept cea care, prin bunătatea ce mântuie toate, răscumpără toate ființările din căderea de la bunurile proprii, atât cât poate primi natura fiecăruia dintre cele mântuite. De aceea, teologii o numesc și „răscumpărare"[416], deoarece pe cele ce sunt cu adevărat nu le lasă să alunece spre a nu fi și deoarece, chiar dacă ar cădea ceva în discordanță și neordonare și ar suferi vreo diminuare a desăvârșirii bunurilor proprii, ea l-ar răscumpăra și pe acesta din suferință, slăbiciune și privație, umplând lipsa, sprijinind părintește slăbiciunea și ridicându-l pe cel rău sau, mai mult, așezându-l în frumos, umplând din nou binele ce s-a risipit, ordonând și împodobind neordonarea și neîmpodobirea lui, desăvârșindu-l în întregime și eliberându-l de toate defectele.

Dar am vorbit despre acestea, precum și despre dreptate, prin care se măsoară și se definește egalitatea tuturor și prin care se înlătură orice inegalitate ce vine din privația egalității dintre ele. Căci chiar și inegalitatea – dacă ne referim la diferențele din totul, cele ale tuturor față de toate –, chiar și ea este ocrotită tot de dreptate, care nu permite ca toate să se confunde, amestecându-se în toate, ci le păzește pe toate cele ce sunt, potrivit formei în care se află fiecare prin natura sa.

## IX

<1> Ἐπειδὴ δὲ καὶ τὸ μέγα καὶ τὸ μικρὸν ἀνατέθειται τῷ πάντων αἰτίῳ καὶ τὸ ταὐτὸν καὶ τὸ ἕτερον καὶ τὸ ὅμοιον καὶ τὸ ἀνόμοιον καὶ ἡ στάσις καὶ ἡ κίνησις, φέρε, καὶ τούτων τῶν θεωνυμικῶν ἀγαλμάτων, ὅσα ἡμῖν ἐμφανῆ, θεωρήσωμεν.

«Μέγας» μὲν οὖν ὁ θεὸς ἐν τοῖς λογίοις ὑμνεῖται καὶ ἐν
208 μεγέθει καὶ ἐν | αὔρᾳ λεπτῇ τὴν θείαν ἐμφαινούσῃ σμικρότητα. Καὶ ταὐτός, ὅταν φῇ τὰ λόγια· «Σὺ δὲ ὁ αὐτὸς εἶ». Καὶ ἕτερος, ἡνίκα ὡς πολύσχημος καὶ πολυειδὴς ὑπὸ τῶν αὐτῶν λογίων διαπλάττεται. Καὶ ὅμοιος ὡς ὁμοίων καὶ ὁμοιότητος ὑποστάτης. Καὶ ἀνόμοιος πᾶσιν ὡς οὐκ ὄντος αὐτῷ τοῦ ὁμοίου. Καὶ ἑστὼς καὶ ἀκίνητος καὶ «καθήμενος» εἰς «τὸν αἰῶνα» καὶ κινούμενος ὡς ἐπὶ πάντα πορευόμενος. Καὶ ὅσαι ἄλλαι ταύταις ὁμοδύναμοι θεωνυμίαι πρὸς τῶν λογίων ὑμνοῦνται.

<2> «Μέγας» μὲν οὖν ὁ θεὸς ὀνομάζεται κατὰ τὸ ἰδίως αὐτοῦ μέγα τὸ πᾶσι τοῖς μεγάλοις ἑαυτοῦ μεταδιδὸν καὶ παντὸς μεγέθους ἔξωθεν ὑπερχεόμενον καὶ ὑπερεκτεινόμενον, πάντα τόπον περιέχον, πάντα ἀριθμὸν ὑπερβάλλον, πᾶσαν ἀπειρίαν διαβαῖνον καὶ κατὰ τὸ ὑπερπλῆρες αὐτοῦ καὶ μεγαλουργὸν καὶ τὰς πηγαίας αὐτοῦ δωρεάς, καθ' ὅσον αὗται πρὸς πάντων μετεχόμεναι κατὰ ἀπειρόδωρον χύσιν ἀμείωτοι παντελῶς εἰσι καὶ τὴν αὐτὴν ἔχουσιν ὑπερπληρότητα καὶ οὐκ ἐλαττοῦνται ταῖς μετοχαῖς, ἀλλὰ καὶ μᾶλλον ὑπερβλύζουσιν. Τὸ μέγεθος τοῦτο καὶ ἄπειρόν ἐστι καὶ ἄποσον καὶ ἀνάριθμον, καὶ τοῦτό ἐστιν ἡ

## IX

1. Deoarece cauzei tuturor îi sunt atribuite și marele[417], și micul[418], același[419] și diferit[420], asemenea[421] și neasemenea[422], starea[423] și mișcarea[424], haide să vedem și aceste statui[425] ce sunt numiri dumnezeiești, atât cât ni se arată ele nouă.

Dumnezeu este lăudat în Scripturi ca „mare", atât datorită mărimii, cât și datorită adierii ușoare[426] care arată micimea dumnezeiască. Și ca „același", atunci când Scripturile spun: „Tu, însă, același ești"[427]. Și ca altul, deoarece este configurat de aceleași Scripturi ca fiind cu multe figuri și multe forme[428]. Și ca asemenea, deoarece face să existe cele asemenea și asemănarea[429]. Și ca neasemenea față de toate, pentru că nu este nimic asemenea lui[430]. Și ca stând[431] și nemișcat[432] și „șezând"[433] în „veci"[434], dar și ca mișcat, pentru că trece prin toate[435]. Și prin toate celelalte numiri dumnezeiești ce au același sens cu acestea, pe care le laudă Scripturile.

2. Dumnezeu este numit „mare" conform mărimii lui caracteristice, care se transmite pe sine tuturor celor mari, se supra-revarsă din afară și se supra-extinde peste orice mărime, cuprinzând orice loc, covârșind orice număr, trecând dincolo de orice nelimitare; de asemenea, este numit „mare" prin supra-plinul său, prin faptele mari, precum și prin darurile ce izvorăsc din el, care – deși toate lucrurile participă la ele, într-o nelimitată revărsare de daruri – sunt complet nediminuate și au aceeași supra-plenitudine, și nu sunt micșorate de către participații, ci inundă și mai mult. Această mărime este nelimitată, fără cantitate și fără număr, și aceasta este pre-eminența revărsării absolute și supra-întinse a măreției celei necircumscrise.

ὑπεροχῇ κατὰ τὴν ἀπόλυτον καὶ ὑπερτεταμένην τῆς ἀπεριλήπτου μεγαλειότητος χύσιν.

<3> Σμικρὸν δὲ ἤτοι λεπτὸν ἐπ' αὐτοῦ λέγεται τὸ παντὸς ὄγκου καὶ διαστήματος ἐκβεβηκὸς καὶ τὸ «διὰ πάντων»
209 ἀκωλύτως χωροῦν. Καίτοι | καὶ πάντων αἴτιόν ἐστι τὸ σμικρόν, οὐδαμοῦ γὰρ εὑρήσεις τὴν τοῦ σμικροῦ ἰδέαν ἀμέθεκτον. Οὕτως οὖν ἐπὶ θεοῦ τὸ σμικρὸν ἐκληπτέον ὡς ἐπὶ πάντα καὶ διὰ πάντων ἀνεμποδίστως χωροῦν καὶ ἐνεργοῦν «καὶ διϊκνούμενον ἄχρι μερισμοῦ ψυχῆς καὶ σώματος, ἁρμῶν τε καὶ μυελῶν καὶ ἐννοιῶν καρδίας», μᾶλλον δὲ τῶν ὄντων ἁπάντων. Οὐ γὰρ «ἔστι κτίσις ἀφανὴς ἐνώπιον αὐτοῦ». Τοῦτο τὸ σμικρὸν ἄποσόν ἐστι καὶ ἀπήλικον, ἀκρατές, ἄπειρον, ἀόριστον, περιληπτικὸν πάντων, αὐτὸ δὲ ἀπερίληπτον.

<4> Τὸ δὲ ταὐτὸν ὑπερουσίως ἀΐδιον, ἄτρεπτον, ἐφ' ἑαυτοῦ μένον, ἀεὶ κατὰ τὰ αὐτὰ καὶ ὡσαύτως ἔχον, πᾶσιν ὡσαύτως παρὸν καὶ αὐτὸ καθ' ἑαυτὸ ἐφ' ἑαυτοῦ σταθερῶς καὶ ἀχράντως ἐν τοῖς καλλίστοις πέρασι τῆς ὑπερουσίου ταὐτότητος ἱδρυμένον, ἀμετάβλητον, ἀμετάπτωτον, ἀρρεπές, ἀναλλοίωτον, ἀμιγές, ἄϋλον, ἁπλούστατον, ἀπροσδεές, ἀναυξές, ἀμείωτον, ἀγένητον, οὐχ ὡς μήπω γενόμενον ἢ ἀτελείωτον ἢ ὑπὸ τοῦδε ἢ τόδε μὴ γενόμενον, οὐδ' ὡς
210 μηδαμῇ μηδαμῶς ὄν, ἀλλ' ὡς ὑπὲρ | πᾶν ἀγένητον καὶ ἀπολύτως ἀγένητον καὶ ἀεὶ ὂν καὶ αὐτοτελὲς ὂν καὶ ταὐτὸν ὂν καθ' ἑαυτὸ καὶ ὑφ' ἑαυτοῦ μονοειδῶς καὶ ταὐτοειδῶς ἀφοριζόμενον καὶ τὸ ταὐτὸν ἐξ ἑαυτοῦ πᾶσι τοῖς μετέχειν ἐπιτηδείοις ἐπιλάμπον καὶ τὰ ἕτερα τοῖς ἑτέροις συντάττον, περιουσία καὶ αἰτία ταὐτότητος ἐν ἑαυτῷ καὶ τὰ ἐναντία ταὐτῶς προέχον κατὰ τὴν μίαν καὶ ἑνικὴν τῆς ὅλης ταὐτότητος ὑπερέχουσαν αἰτίαν.

<5> Τὸ δὲ ἕτερον, ἐπειδὴ πᾶσι προνοητικῶς ὁ θεὸς πάρεστι καὶ «πάντα ἐν πᾶσι» διὰ τὴν πάντων σωτηρίαν



3. Se spune despre el că este mic[436] sau subțire[437], deoarece se sustrage oricărei mase și dimensiuni și pătrunde nestingherit „prin toate"[438]. Într-adevăr, micul este și cauza tuturor, căci nu vei găsi nicăieri ceva ce nu participă la ideea de mic. Astfel, în cazul lui Dumnezeu, micul trebuie luat în sensul că pătrunde nestingherit în toate și prin toate și lucrează „și răzbate până la despărțitura dintre suflet și trup, dintre încheieturi și măduvă, precum și dintre cugetările inimii"[439] sau, mai degrabă, dintre toate ființările. Căci „nu este nici o făptură ascunsă înaintea lui"[440]. Acest mic este fără cantitate și fără mărime, nestăvilit, nesfârșit, nelimitat, cuprinzător a toate, dar el însuși necuprins.

4. „Același"[441], deoarece este de-a pururi în mod supra-ființial, imuabil, rămânând în sine însuși, fiind veșnic la fel, în aceleași privințe[442], prezent tuturor lucrurilor în același fel, iar pentru sine și în sine însuși statornic și neîntinat, așezat în preafrumoasele limite ale identității supra-ființiale, netransformat, neschimbător, ferm, nealterat, neamestecat, nematerial, cel mai simplu, fără lipsă, fără creștere, fără micșorare, negenerat, nu ca încă negenerat sau ca nedesăvârșit, nici ca negenerat de acesta sau de acela, nici ca nefiind în nici un fel și sub nici un raport, ci ca fiind negenerat mai presus de tot și absolut negenerat, și fiind veșnic, și fiind auto-suficient, și fiind același pentru sine însuși, determinat de sine însuși în mod uniform și în aceeași formă, și fiind același pentru sine, și de la sine însuși iluminând identicul peste toți cei capabili să participe, și care coordonează pe unele cu altele, abundența și cauza identității, care pre-cuprinde în sine pe cele opuse, în mod identic, conform cauzei unice și unitare ce depășește întreaga identitate.

5. „Diferit"[443], deoarece Dumnezeu este prezent tuturor lucrurilor[444] în mod providențial și devine „toate în toate"[445] pentru mântuirea tuturor, rămânând însă în sine însuși, inseparabil de propria identitate, ferm așezat conform activității sale unice și neîncetate, oferindu-se pe sine printr-o putere fermă, în vederea îndumnezeirii celor ce se întorc[446].

γίγνεται μένων ἐφ’ ἑαυτοῦ καὶ τῆς οἰκείας ταὐτότητος ἀνεκφοιτήτως κατ’ ἐνέργειαν μίαν καὶ ἄπαυστον ἑστηκὼς καὶ ἑαυτὸν ἐπιδιδοὺς ἀκλίτῳ δυνάμει πρὸς ἐκθέωσιν τῶν ἐπεστραμμένων.

Καὶ τὴν ἑτερότητα τῶν ποικίλων τοῦ θεοῦ κατὰ τὰς πολυειδεῖς ὁράσεις σχημάτων ἕτερά τινα τοῖς φαινομένοις, παρ’ ὃ φαίνονται, σημαίνειν οἰητέον. Ὡς γάρ, εἰ ψυχὴν αὐτὴν σωματοειδῶς ὁ λόγος διέπλαττε καὶ μέρη σωματικὰ τῇ ἀμερεῖ περιέπλαττεν, ἑτέρως ἐνοοῦμεν ἐπ’ αὐτῇ τὰ περιτιθέμενα μέρη τῇ ἀμερείᾳ τῇ κατὰ ψυχὴν οἰκείως καὶ κεφαλὴν μὲν τὸν νοῦν, αὐχένα δὲ τὴν δόξαν ὡς ἐν μέσῳ λόγου καὶ ἀλογίας, στῆθος δὲ θυμόν, γαστέρα δὲ τὴν ἐπιθυμίαν, σκέλη δὲ καὶ πόδας τὴν φύσιν ἐλέγομεν τοῖς τῶν μερῶν ὀνόμασι τῶν δυνάμεων συμβόλοις χρώμενοι, πολλῷ γε μᾶλλον ἐπὶ τοῦ πάντων ἐπέκεινα τὴν ἑτερότητα τῶν
211 μορφῶν | καὶ τῶν σχημάτων ἱεραῖς καὶ θεοπρεπέσι καὶ
μυστικαῖς ἀναπτύξεσιν ἀνακαθαίρεσθαι χρή. Καὶ εἰ βούλει τὰ τριττὰ τῶν σωμάτων σχήματα τῷ ἀναφεῖ καὶ ἀσχηματίστῳ θεῷ περιάψαι, «πλάτος» μὲν θεῖον ῥητέον τὴν ὑπερευρεῖαν ἐπὶ πάντα τοῦ θεοῦ πρόοδον, «μῆκος» δὲ τὴν ὑπερεκτεινομένην τὰ ὅλα δύναμιν, «βάθος» δὲ τὴν πᾶσι τοῖς οὖσιν ἀπερίληπτον κρυφιότητα καὶ ἀγνωσίαν.

Ἀλλ’ ὅπως μὴ λάθωμεν ἑαυτοὺς ἐκ τῆς τῶν ἑτεροίων σχημάτων καὶ μορφῶν ἀναπτύξεως τὰς ἀσωμάτους θεωνυμίας ταῖς διὰ συμβόλων αἰσθητῶν συμφύροντες, διὸ περὶ μὲν τούτων ἐν τῇ Συμβολικῇ θεολογίᾳ. Νῦν δὲ αὐτὸ τὴν θείαν ἑτερότητα μὴ ἀλλοίωσίν τινα τῆς ὑπερατρέπτου ταὐτότητος ὑποπτεύσωμεν, ἀλλὰ τὸν ἑνιαῖον αὐτοῦ πολυπλασιασμὸν καὶ τὰς μονοειδεῖς τῆς ἐπὶ πάντα πολυγονίας προόδους.

<6> Ὅμοιον δὲ τὸν θεὸν εἰ μὲν ὡς ταὐτὸν εἴποι τις, ὡς ὅλον διόλου ἑαυτῷ μονίμως καὶ ἀμερίστως ὄντα ὅμοιον,



Chiar și despre diferența dintre diversele figuri ale lui Dumnezeu – din viziunile cele pluri-forme – trebuie să credem că ea semnifică faptul că aceste figuri sunt diferite de lucrurile aparente, prin care ele se arată[447]. Căci, de pildă, dacă un discurs ar configura sufletul însuși în mod trupesc și ar configura părți trupești în jurul celui neîmpărțit, totuși, noi am înțelege diferitele părți conferite lui conform neîmpărțirii proprii sufletului: astfel, spunem despre cap că este intelectul, gâtul este opinia, deoarece este la mijloc între rațiune și iraționalitate, pieptul este afectul, pântecele dorința, iar despre picioare și tălpi spunem că sunt natura, folosind astfel numele părților ca simboluri pentru puterile sufletului; dar atunci, cu atât mai mult, în privința celui de dincolo de toate, diferența dintre forme și dintre figuri trebuie clarificată prin explicații sacre, adecvate lui Dumnezeu și mistice. Și dacă vrei ca lui Dumnezeu cel intangibil și nefigurabil să îi atribuim cele trei dimensiuni ale corpurilor, atunci trebuie să spunem că „lărgimea" dumnezeiască este procesiunea supra-extinsă a lui Dumnezeu peste toate, „lungimea" este puterea care se supra-întinde la toate, iar „adâncimea"[448] este ascunderea și necunoașterea cea de necuprins pentru toate ființările.

Dar, pentru ca nu cumva – prin explicarea diferitelor figuri și forme – să încurcăm, fără să ne dăm seama, numirile divine netrupești cu cele prin simboluri sensibile, vom vorbi despre acestea din urmă în *Teologia simbolică*[449]. Iar acum, despre diferența dumnezeiască însăși, să nu bănuim că este vreo schimbare a identității celei mai presus de neschimbare, ci doar pluri-configurarea lui unitară, precum și procesiunile uniforme ale fecundității celei din toate lucrurile.

6. Dacă s-ar spune că Dumnezeu este asemenea[450], în sensul că este același, fiind în întregime asemenea cu sine însuși ca întreg, în mod stabil și indivizibil, atunci nici noi nu ar trebui să disprețuim denumirea dumnezeiască de

οὐκ ἀτιμαστέον ἡμῖν τὴν τοῦ ὁμοίου θεωνυμίαν. Οἱ δὲ θεολόγοι τὸν ὑπὲρ πάντα θεόν, ᾗ αὐτός, οὐδενί φασιν εἶναι ὅμοιον, αὐτὸν δὲ ὁμοιότητα θείαν δωρεῖσθαι τοῖς ἐπ' αὐτὸν ἐπιστρεφομένοις τῇ κατὰ δύναμιν μιμήσει τὸν ὑπὲρ πάντα καὶ ὅρον καὶ λόγον. Καὶ ἔστιν ἡ τῆς θείας ὁμοιότητος δύναμις ἡ τὰ παραγόμενα πάντα πρὸς τὸ αἴτιον ἐπιστρέφουσα. Ταῦτα γοῦν ῥητέον ὅμοια θεῷ καὶ κατὰ θείαν εἰκόνα καὶ ὁμοίωσιν, οὐδὲ γὰρ αὐτοῖς τὸν θεὸν
212 ὅμοιον, ὅτι μηδὲ | ἄνθρωπος τῇ ἰδίᾳ εἰκόνι ὅμοιος. Ἐπὶ μὲν γὰρ τῶν ὁμοταγῶν δυνατὸν καὶ ὅμοια αὐτὰ ἀλλήλοις εἶναι καὶ ἀντιστρέφειν ἐφ' ἑκάτερα τὴν ὁμοιότητα καὶ εἶναι ἄμφω ἀλλήλοις ὅμοια κατὰ προηγούμενον ὁμοίου εἶδος, ἐπὶ δὲ τοῦ αἰτίου καὶ τῶν αἰτιατῶν οὐκ ἀποδεξόμεθα τὴν ἀντιστροφήν. Οὐ γὰρ μόνοις τοῖσδε ἢ τοῖσδε τὸ ὁμοίοις εἶναι δωρεῖται, πᾶσι δὲ τοῖς ὁμοιότητος μετέχουσι τοῦ εἶναι ὁμοίοις ὁ θεὸς αἴτιος γίγνεται καὶ ἔστι καὶ αὐτῆς τῆς αὐτοομοιότητος ὑποστάτης. Καὶ τὸ ἐν πᾶσιν ὅμοιον ἴχνει τινὶ τῆς θείας ὁμοιότητος ὅμοιόν ἐστι καὶ τὴν ἕνωσιν αὐτῶν συμπληροῖ.

<7> Καὶ τί δεῖ περὶ τούτου λέγειν; Αὐτὴ γὰρ ἡ θεολογία τὸ ἀνόμοιον αὐτὸν εἶναι πρεσβεύει καὶ τοῖς πᾶσιν ἀσύντακτον ὡς πάντων ἕτερον καὶ τὸ δὴ παραδοξότερον, ὅτι μηδὲ εἶναί τι ὅμοιον αὐτῷ φησιν. Καίτοι οὐκ ἐναντίος ὁ λόγος τῇ πρὸς αὐτὸν ὁμοιότητι. Τὰ γὰρ αὐτὰ καὶ ὅμοια θεῷ καὶ ἀνόμοια, τὸ μὲν κατὰ τὴν ἐνδεχομένην τοῦ ἀμιμήτου μίμησιν, τὸ δὲ κατὰ τὸ ἀποδέον τῶν αἰτιατῶν τοῦ αἰτίου καὶ μέτροις ἀπείροις καὶ ἀσυγκρίτοις ἀπολειπόμενον.

<8> Τί δὲ καὶ περὶ τῆς θείας στάσεως ἤτοι καθέδρας φαμέν; Τί δὲ ἄλλο γε παρὰ τὸ μένειν αὐτὸν ἐν ἑαυτῷ τὸν θεὸν καὶ ἐν ἀκινήτῳ ταὐτότητι μονίμως πεπηγέναι καὶ
213 ὑπεριδρῦσθαι καὶ τὸ κατὰ τὰ αὐτὰ καὶ περὶ τὸ | αὐτὸ καὶ



„asemenea". Teologii spun că, în sine însuși, Dumnezeu cel mai presus de toate nu este asemenea cu nimic[451], însă el însuși dăruiește asemănare dumnezeiască celor ce se întorc la el, prin imitarea, pe cât posibil, a celui ce este mai presus de orice determinație și rațiune[452]. Și tocmai puterea asemănării dumnezeiești este cea care le întoarce pe toate cele produse spre cauzatorul lor[453]. Trebuie așadar să spunem că acestea sunt asemenea lui Dumnezeu și sunt după imaginea și asemănarea dumnezeiască, însă Dumnezeu nu este asemenea lor, căci nici omul nu este asemenea cu propria sa imagine[454]. Căci cele de același rang pot fi asemenea între ele, astfel încât asemănarea să fie reciprocă între două lucruri, iar amândouă să fie asemenea între ele, corespunzător formei asemănătorului ce le precede; dar între cauză și cele cauzate nu putem accepta reciprocitatea. Căci nu dăruiește faptul de a fi asemenea numai unora sau altora, ci, pentru toate cele ce participă la asemănare, Dumnezeu este cauzatorul faptului că ele sunt asemenea și el este cel ce face să existe asemănarea în sine. Iar ceea ce este asemenea în toate este asemenea tocmai datorită unei urme a asemănării dumnezeiești, împlinind astfel unirea lor.

7. Dar de ce trebuie să vorbim despre acest lucru? Căci însăși teologia susține că el este neasemenea și necoordonat cu toate[455], deoarece spune că este diferit de toate și că – lucru mai incredibil – nici nu este ceva asemenea lui[456]. Totuși, această afirmație nu contrazice asemănarea cu el. Căci aceleași lucruri sunt și asemenea lui Dumnezeu, dar și neasemenea: asemenea, deoarece primesc imitarea celui neimitabil, dar neasemenea, prin faptul că cele cauzate sunt inadecvate cauzatorului și rămân departe de el, la distanțe infinite și incomparabile.

8. Dar ce să spunem despre starea sau despre scaunul dumnezeiesc[457]? Ce altceva decât că Dumnezeu rămâne în sine însuși și este stabil instalat și așezat într-o identitate

ὡσαύτως ἐνεργεῖν καὶ κατὰ τὸ ἀμετάστατον αὐτὸν ἐξ ἑαυτοῦ πάντως ὑπάρχειν καὶ κατὰ τὸ ἀμετακίνητον αὐτὸ καὶ ὁλικῶς ἀκίνητον καὶ ταῦτα ὑπερουσίως. Αὐτὸς γάρ ἐστιν ὁ τῆς πάντων στάσεως καὶ ἕδρας αἴτιος, ὁ ὑπὲρ πᾶσαν ἕδραν καὶ στάσιν καὶ «ἐν αὐτῷ πάντα συνέστηκεν» ἐκ τῆς τῶν οἰκείων ἀγαθῶν στάσεως ἀσάλευτα διαφυλαττόμενα.

<9> Τί δέ, καὶ ὅταν αὖθις οἱ θεολόγοι καὶ ἐπὶ πάντα προϊόντα καὶ κινούμενόν φασι τὸν ἀκίνητον; Οὐ θεοπρεπῶς καὶ τοῦτο νοητέον; Κινεῖσθαι γὰρ αὐτὸν εὐσεβῶς οἰητέον οὐ κατὰ φορὰν ἢ ἀλλοίωσιν ἢ ἑτεροίωσιν ἢ τροπὴν ἢ τοπικὴν κίνησιν, οὐ τήν εὐθεῖαν, οὐ τὴν κυκλοφορικήν, οὐ τὴν ἐξ ἀμφοῖν, οὐ τὴν νοητήν, οὐ τὴν ψυχικήν, οὐ τὴν φυσικήν, ἀλλὰ τὸ εἰς οὐσίαν ἄγειν τὸν θεὸν καὶ συνέχειν τὰ πάντα καὶ παντοίως πάντων προνοεῖν καὶ τὸ παρεῖναι πᾶσι τῇ πάντων ἀσχέτῳ περιοχῇ καὶ ταῖς ἐπὶ τὰ ὄντα πάντα προνοητικαῖς προόδοις καὶ ἐνεργείαις.

Ἀλλὰ καὶ κινήσεις θεοῦ τοῦ ἀκινήτου θεοπρεπῶς τῷ λόγῳ συγχωρητέον ὑμνῆσαι. Καὶ τὸ μὲν εὐθὺ τὸ ἀκλινὲς νοητέον καὶ τὴν ἀπαρέγκλιτον πρόοδον τῶν ἐνεργειῶν καὶ τὴν ἐξ αὐτοῦ τῶν ὅλων γένεσιν, τὸ δὲ ἑλικοειδὲς τὴν σταθερὰν πρόοδον καὶ τὴν γόνιμον στάσιν, τὸ δὲ κατὰ κύκλον τὸ ταὐτὸν καὶ τὸ τὰ μέσα καὶ ἄκρα, περιέχοντα καὶ περιεχόμενα συνέχειν καὶ τὴν εἰς αὐτὸν τῶν ἀπ' αὐτοῦ προεληλυθότων ἐπιστροφήν.

<10> Εἰ δέ τις τὴν ταὐτοῦ τῶν λογίων ἢ τὴν τῆς δικαιοσύνης θεωνυμίαν ἐπὶ τοῦ ἴσου λαμβάνοι, ῥητέον ἴσον
214 τὸν θεὸν οὐ μόνον ὡς ἀμερῆ | καὶ ἀπαρέγκλιτον, ἀλλὰ καὶ
ὡς ἐπὶ πάντα καὶ διὰ πάντων ἐπ' ἴσης διαφοιτῶντα καὶ ὡς τῆς αὐτοϊσότητος ὑποστάτην, καθ' ἣν ἰσουργεῖ τὴν δι' ἀλλήλων ἁπάντων ὁμοίαν χώρησιν καὶ τὴν τῶν μεταλαμβανόντων ἐπ' ἴσης μετοχὴν κατὰ τὴν ἑκάστων



nemişcată, şi că acţionează în aceleaşi, în jurul aceluiaşi şi în acelaşi mod, şi că, în neschimbarea lui, el subzistă doar de la sine însuşi, iar în imuabilitatea sa, el este deplin nemişcat, iar acestea în mod supra-fiinţial. Căci el însuşi este cauzatorul aşezării şi locului tuturor, el care este mai presus de orice loc şi aşezare, şi „toate stau împreună în el”[458], fiind păzite nezdruncinate din aşezarea în binele propriu.

9. Dar ce să înţelegem atunci când teologii spun de asemenea că cel nemişcat înaintează şi se mişcă în toate[459]? Oare nu trebuie să gândim şi acest lucru în mod adecvat lui Dumnezeu? Căci faptul că el se mişcă trebuie înţeles în mod cuviincios, nu ca o mutare sau schimbare, sau alterare, sau revoluţie, nici ca o mişcare spaţială, în linie dreaptă, sau circulară, sau formată din amândouă, sau inteligibilă, sau psihică, sau fizică, ci în sensul că Dumnezeu aduce toate lucrurile la fiinţă şi le conţine şi le providenţiază pe toate în toate felurile şi este prezent tuturor prin cuprinderea nerelativă a tuturor şi prin procesiunile şi activităţile[460] providenţiale faţă de toate fiinţările.

Totuşi, discursul trebuie să accepte să laude mişcările lui Dumnezeu cel nemişcat, în mod adecvat lui Dumnezeu. Iar prin mişcarea în linie dreaptă trebuie să înţelegem caracterul neclintit şi inflexibil al procesiunii activităţilor, precum şi generarea tuturor lucrurilor de la el; prin mişcarea în spirală înţelegem procesiunea statornică şi starea producătoare[461], prin mişcarea în cerc înţelegem identicul şi faptul de a ţine împreună pe cele din mijloc şi pe cele din extremităţi, care cuprind şi sunt cuprinse, precum şi întoarcerea la el a celor care au plecat de la el[462].

10. Dacă dumnezeiasca numire de „acelaşi” din Scripturi sau cea de „dreptate” ar fi luate de cineva în sensul de „egalitate”, trebuie să spunem că Dumnezeu este egal nu numai ca indivizibil sau inflexibil, ci şi pentru că trece în toate şi prin toate în mod egal, precum şi pentru că el face să existe egalitatea în sine – conform căreia el lucrează în

ἐπιτηδειότητα καὶ τὴν ἴσην κατ' ἀξίαν ἐπὶ πάντα νενεμημένην δόσιν καὶ κατὰ τὸ πᾶσαν ἰσότητα νοητήν, νοεράν, λογικήν, αἰσθητικήν, οὐσιώδη, φυσικήν, θελητὴν ἐξῃρημένως καὶ ἑνιαίως ἐν ἑαυτῷ προειληφέναι κατὰ τὴν ὑπὲρ πάντα πάσης ἰσότητος ποιητικὴν δύναμιν.



mod egal pătrunderea tuturor unele într-altele, în mod asemănător, dar și participarea în mod egal a participanților conform aptitudinii fiecăruia, precum și egala dăruire răspândită peste toate după merit –, dar și pentru că deține dinainte în el însuși, în mod transcendent și unitar, toată egalitatea inteligibilă, intelectivă, rațională, sensibilă, ființială, naturală sau volitivă, conform puterii mai presus de toate, ce produce toată egalitatea.

# X

<1> Ὥρα δὴ τῷ λόγῳ τὸν πολυώνυμον θεὸν ὡς παντοκράτορα καὶ ὡς παλαιὸν ἡμερῶν ὑμνῆσαι. Τὸ μὲν γὰρ λέγεται διὰ τὸ πάντων αὐτὸν εἶναι παντοκρατορικὴν ἕδραν συνέχουσαν καὶ περιέχουσαν τὰ ὅλα καὶ ἐνιδρύουσαν καὶ θεμελιοῦσαν καὶ περισφίγγουσαν καὶ ἀρραγὲς ἐν ἑαυτῇ τὸ πᾶν ἀποτελοῦσαν καὶ ἐξ ἑαυτῆς τὰ ὅλα καθάπερ ἐκ ῥίζης παντοκρατορικῆς προάγουσαν καὶ εἰς ἑαυτὴν τὰ πάντα καθάπερ εἰς πυθμένα παντοκρατορικὸν ἐπιστρέφουσαν καὶ
215 συνέχουσαν αὐτὰ ὡς πάντων ἕδραν παγκρατῆ, | τὰ συνεχόμενα πάντα κατὰ μίαν ὑπερέχουσαν πάντα συνοχὴν ἀσφαλιζομένην καὶ οὐκ ἐῶσαν αὐτὰ διεκπεσόντα ἑαυτῆς ὡς ἐκ παντελοῦς ἑστίας κινούμενα παραπολέσθαι. Λέγεται δὲ παντοκράτωρ ἡ θεαρχία καὶ ὡς πάντων κρατοῦσα καὶ ἀμιγῶς τοῖς διοικουμένοις ἐπαρκοῦσα καὶ ὡς πᾶσιν ἐφετὴ καὶ ἐπέραστος οὖσα καὶ ἐπιβάλλουσα πᾶσι τοὺς ἐθελουσίους ζυγοὺς καὶ τὰς γλυκείας ὠδῖνας τοῦ θείου καὶ παντοκρατορικοῦ καὶ ἀλύπου τῆς ἀγαθότητος αὐτῆς ἔρωτος.

<2> «Ἡμερῶν» δὲ «παλαιὸς» ὁ θεὸς ὑμνεῖται διὰ τὸ πάντων αὐτὸν εἶναι καὶ αἰῶνα καὶ χρόνον καὶ πρὸ ἡμερῶν καὶ πρὸ αἰῶνος καὶ χρόνου. Καίτοι καὶ χρόνον καὶ ἡμέραν καὶ καιρὸν καὶ αἰῶνα θεοπρεπῶς αὐτὸν προσρητέον ὡς ὄντα κατὰ πᾶσαν κίνησιν ἀμετάβλητον καὶ ἀκίνητον καὶ ἐν τῷ ἀεὶ κινεῖσθαι μένοντα ἐφ' ἑαυτοῦ καὶ ὡς αἰῶνος καὶ χρόνου καὶ ἡμερῶν αἴτιον.

Διὸ καὶ ἐν ταῖς ἱεραῖς τῶν μυστικῶν ὁράσεων θεοφανείαις καὶ πολιὸς καὶ νέος πλάττεται τοῦ μὲν πρεσβυτέρου τὸν

# X

1. Acum e timpul ca discursul nostru să-l laude pe Dumnezeu cel cu multe nume ca „atotputernic"[463] și ca „vechi de zile"[464]. Căci primul nume se spune datorită faptului că el este loc atotputernic al tuturor, care le conține și le cuprinde pe toate, așezând, întemeind, strângând și desăvârșind în sine însuși totul neștirbit, producându-le pe toate din sine, ca dintr-o rădăcină atotputernică[465], întorcându-le pe toate la sine, ca la un trunchi atotputernic, și conținându-le ca un loc preaputernic al tuturor, care pe toate cele conținute le întărește într-o unică coeziune ce le transcende pe toate și nu le lasă să cadă din el, ca nu cumva, mișcate din vatra cea desăvârșită, să piară. Dar tearhia este numită atotputernică și pentru că ea le conduce pe toate și le sprijină fără să se amestece cu cele ocârmuite, dar și pentru că este dorită și iubită de toate și impune tuturor jugurile cele de bunăvoie, precum și dulcile dureri de facere[466] ale dumnezeieștii, atotputernicei și nedureroasei iubiri a bunătății sale.

2. Dumnezeu este lăudat ca „vechi de zile"[467] deoarece, pentru toate, el este și veșnicie, și timp, și mai înainte de zile, și mai înainte de veșnicie și de timp. Totuși, el trebuie numit și „timp", și „zi", și „clipă", și „veșnicie", însă în mod adecvat lui Dumnezeu: drept acela care este netransformat și nemișcat în orice mișcare și care, mișcându-se veșnic, rămâne în sine însuși, precum și drept cauzator al veșniciei și al timpului și al zilelor.

Tocmai de aceea, în sacrele manifestări divine ale viziunilor mistice, el este închipuit ca fiind cărunt, dar și ca tânăr[468]: cel mai în vârstă arată că el este originar și „de la

ἀρχαῖον καὶ ὄντα «ἀπ' ἀρχῆς», τοῦ νεωτέρου δὲ τὸν ἀγήρω σημαίνοντος ἢ ἀμφοῖν τὸ ἐξ ἀρχῆς διὰ πάντων ἄχρι τέλους αὐτὸν προϊέναι διδασκόντων ἤ, ὡς ὁ θεῖος ἡμῶν ἱεροτελεστής φησι, τοῦ ἑκατέρου τὴν ἀρχαιότητα τὴν θείαν ὑποδηλοῦντος, τοῦ μὲν πρεσβυτέρου τὸ πρῶτον ἐν χρόνῳ, τοῦ νεωτέρου δὲ τὸ κατ' ἀριθμὸν ἀρχαιότερον ἔχοντος, ἐπείπερ ἡ μονὰς
216 καὶ τὰ περὶ μονάδα τῶν | ἐπὶ πολὺ προεληλυθότων ἀριθμῶν ἀρχηγικώτερα.

<3> Χρὴ δέ, ὡς οἶμαι, καὶ χρόνου καὶ αἰῶνος φύσιν ἐκ τῶν λογίων εἰδέναι. Καὶ γὰρ οὐ τὰ πάντη καὶ ἀπολύτως ἀγένητα καὶ ὄντως ἀΐδια πανταχοῦ φησιν αἰώνια, καὶ τὰ ἄφθαρτα δὲ καὶ ἀθάνατα καὶ ἀναλλοίωτα καὶ ὄντα ὡσαύτως, ὡς ὅταν λέγῃ τό· «Ἐπάρθητε, πύλαι αἰώνιοι», καὶ τὰ ὅμοια. Πολλάκις δὲ καὶ τὰ ἀρχαιότατα τῇ τοῦ αἰῶνος ἐπωνυμίᾳ χαρακτηρίζει καὶ τὴν ὅλην δὲ αὖθις ἐσθ' ὅτε τοῦ καθ' ἡμᾶς χρόνου παράτασιν αἰῶνα προσαγορεύει, καθ' ὅσον καὶ ἰδιότης αἰῶνός ἐστι τὸ ἀρχαῖον καὶ ἀναλλοίωτον καὶ τὸ καθόλου τὸ εἶναι μετρεῖν.

Χρόνον δὲ καλεῖ τὸν ἐν γενέσει καὶ φθορᾷ καὶ ἀλλοιώσει καὶ ἄλλοτε ἄλλως ἔχοντα. Διὸ καὶ ἡμᾶς ἐνθάδε κατὰ χρόνον ὁριζομένους αἰῶνος μεθέξειν ἡ θεολογία φησίν, ἡνίκα τοῦ ἀφθάρτου καὶ ἀεὶ ὡσαύτως ἔχοντος αἰῶνος ἐφικώμεθα. Τοῖς λογίοις δὲ ἐσθ' ὅτε καὶ ἔγχρονος αἰὼν δοξάζεται καὶ αἰώνιος χρόνος, εἰ καὶ μᾶλλον ἴσμεν αὐτοῖς καὶ κυριώτερον τὰ ὄντα τῷ αἰῶνι καὶ τὰ ἐν γενέσει τῷ χρόνῳ καὶ λεγόμενα καὶ δηλούμενα.

Χρὴ τοιγαροῦν οὐχ ἁπλῶς συναΐδια θεῷ τῷ πρὸ αἰῶνος οἴεσθαι τὰ αἰώνια λεγόμενα, τοῖς σεπτοτάτοις δὲ λογίοις ἀπαρατρέπτως συνεπομένους αἰώνια μὲν καὶ ἔγχρονα κατὰ τοὺς συνεγνωσμένους αὐτοῖς προσυπακούειν τρόπους μέσα δὲ ὄντων καὶ γιγνομένων, ὅσα πῇ μὲν αἰῶνος, πῇ δὲ χρόνου μετέχει. Τὸν δὲ θεὸν καὶ ὡς αἰῶνα καὶ ὡς χρόνον ὑμνεῖν,



început"[469], iar cel mai tânăr înseamnă că este fără vârstă; amândouă împreună ne învață că el trece prin toate, de la început și până la sfârșit, sau, după cum spune dumnezeiescul nostru desăvârșitor în cele sacre, fiecare dintre cele două indică originaritatea dumnezeiască: cel mai bătrân arată că el este primul în timp, iar cel mai tânăr arată că el este mai originar conform numărului, deoarece monada și numerele de lângă monadă sunt mai originare decât numerele mult mai îndepărtate.

3. Dar cred că trebuie să înțelegem care este natura timpului și a veșniciei în Scripturi[470]. Căci nu întotdeauna se spune că sunt veșnice doar cele complet și absolut negenerate, care sunt într-adevăr de-a pururi, indestructibile, nemuritoare, neschimbătoare și care sunt în același fel; de pildă, atunci când se spune: „Ridicați porțile cele veșnice"[471] și altele de acest fel. De multe ori, Scripturile desemnează și lucrurile foarte vechi prin denumirea de veșnicie și, de asemenea, se referă uneori la întreaga extindere a timpului nostru ca fiind veșnicie, în măsura în care caracteristica veșniciei este aceea de a măsura ce este originar, neschimbător și, în general, faptul de a fi[472].

Scripturile numesc timp ceea ce este în generare, în distrugere și schimbare, și care este de fiecare dată altfel[473]. Tocmai de aceea teologia spune că noi, care acum suntem limitați în timp, vom participa la veșnicie atunci când vom ajunge la veșnicia cea indestructibilă și mereu la fel[474]. Uneori în Scripturi este onorată și o veșnicie temporală, precum și un timp veșnic[475], deși vedem că, în mod propriu, ele le exprimă și le indică prin veșnicie pe cele ce sunt, iar prin timp pe cele din devenire.

Așadar, nu trebuie să credem că cele despre care se spune că sunt veșnice sunt pur și simplu coeterne cu Dumnezeu cel de dinaintea veșniciei, ci, urmând în mod inflexibil Scripturilor preavenerabile, conform modurilor acceptate de acestea, trebuie să le înțelegem pe cele veșnice

217 ὡς | χρόνου παντὸς καὶ αἰῶνος αἴτιον καὶ παλαιὸν ἡμερῶν, ὡς πρὸ χρόνου καὶ ὑπὲρ χρόνον καὶ ἀλλοιοῦντα «καιροὺς καὶ χρόνους» καὶ αὖθις πρὸ αἰώνων ὑπάρχοντα, καθ' ὅσον καὶ πρὸ αἰῶνός ἐστι καὶ ὑπὲρ αἰῶνα καὶ »ἡ βασιλεία» αὐτοῦ «βασιλεία πάντων τῶν αἰώνων». Ἀμήν.



și temporale ca fiind la mijloc între cele ce sunt și cele ce devin, drept acelea ce participă într-o anumită măsură la veșnicie și într-o anumită măsură la timp[476]. În schimb, pe Dumnezeu trebuie să îl lăudăm atât ca veșnicie, cât și ca timp, drept cauzator al întregului timp și al veșniciei[477], precum și ca vechi de zile, ca mai înainte de timp și ca mai presus de timp, și ca acela care schimbă „clipele și timpurile"[478], și, de asemenea, ca subzistând mai înaintea veacurilor[479], în măsura în care este și mai înainte de veșnicie, și mai presus de veșnicie, iar „împărăția" lui este „împărăția tuturor veacurilor"[480]. Amin.

# XI

<1> Ἄγε δὴ τὴν θείαν καὶ ἀρχισυνάγωγον εἰρήνην ὕμνοις
εἰρηναίοις ἀνευφημήσωμεν. Αὕτη γάρ ἐστιν ἡ πάντων
ἑνωτικὴ καὶ τῆς ἁπάντων ὁμονοίας τε καὶ συμφυΐας
γεννητικὴ καὶ ἀπεργαστική. Διὸ καὶ πάντα αὐτῆς ἐφίεται
τὸ μεριστὸν αὐτῶν πλῆθος ἐπιστρεφούσης εἰς τὴν ὅλην
ἑνότητα καὶ τὸν ἐμφύλιον τοῦ παντὸς πόλεμον ἑνούσης εἰς
ὁμοειδῆ συνοικίαν. Τῇ μετοχῇ τῆς θείας εἰρήνης αἱ γοῦν
πρεσβύτεραι τῶν συναγωγῶν δυνάμεων αὐταί τε πρὸς
ἑαυτὰς καὶ πρὸς ἀλλήλας ἑνοῦνται καὶ πρὸς τὴν μίαν τῶν
218 ὅλων εἰρηναρχίαν καὶ τὰ ὑφ' ἑαυτὰς ἑνοῦσιν αὐτά τε | πρὸς
ἑαυτὰ καὶ πρὸς ἄλληλα καὶ πρὸς τὴν μίαν καὶ παντελῆ τῆς
πάντων εἰρήνης ἀρχὴν καὶ αἰτίαν, ἥτις ἀμερῶς ἐπιβεβηκυῖα
τοῖς ὅλοις ὥσπερ τισὶ κλείθροις τῶν διῃρημένων
συμπτυκτικοῖς τὰ πάντα ὁρίζει καὶ περατοῖ καὶ ἀσφαλίζεται
καὶ οὐκ ἐᾷ διαιρεθέντα χυθῆναι πρὸς τὸ ἄπειρον καὶ
ἀόριστον, ἄτακτα καὶ ἀνίδρυτα καὶ ἔρημα θεοῦ γιγνόμενα
καὶ τῆς ἑαυτῶν ἑνώσεως ἐξιόντα καὶ ἐν ἀλλήλοις παμμιγῶς
συμφυρόμενα.

Περὶ μὲν οὖν αὐτῆς, ὅ τι ποτέ ἐστι, τῆς θείας εἰρήνης καὶ ἡσυχίας, ἣν ὁ ἱερὸς Ἰοῦστος ἀφθεγξίαν καλεῖ καὶ ἐπὶ πᾶσαν γιγνωσκομένην πρόοδον ἀκινησίαν, ὅπως τε ἠρεμεῖ καὶ ἡσυχίαν ἄγει καὶ ὅπως ἐν ἑαυτῇ καὶ εἴσω ἑαυτῆς ἐστι καὶ πρὸς ἑαυτὴν ὅλην ὅλη ὑπερήνωται καὶ οὔτε εἰς ἑαυτὴν εἰσιοῦσα καὶ πολλαπλασιάζουσα ἑαυτὴν ἀπολείπει τὴν ἑαυτῆς ἕνωσιν, ἀλλὰ καὶ πρόεισιν ἐπὶ πάντα ἔνδον ὅλη μένουσα δι' ὑπερβολὴν τῆς πάντα ὑπερεχούσης ἑνώσεως,

# XI

1. Haideți să proclamăm pacea dumnezeiască și originar-unitivă, prin imnuri de pace[181]. Căci aceasta este unificatoarea tuturor, cea care generează și împlinește consensul dintre toate și coerența lor. Și de aceea toate tind spre ea, căci ea face ca mulțimea lor divizată să se întoarcă la unimea întreagă, iar războiul dinăuntrul totului îl unifică într-o conlocuire omogenă. Prin participarea la pacea dumnezeiască, cele mai venerabile dintre puterile unitive se unifică fiecare cu sine și unele cu altele, precum și cu unicul principiu al păcii întregului, iar cele de sub acestea se unesc fiecare cu sine și unele cu altele, precum și cu principiul și cu cauza unică și desăvârșită a păcii tuturor, care, stând în mod nedivizat deasupra întregurilor, le strânge ca în niște lacăte pe cele divizate și le determină, le limitează și le întărește pe toate și nu le lasă să se împrăștie și să se reverse înspre nelimitat și nedeterminat, ca să nu devină neordonate, neașezate și lipsite de Dumnezeu, ieșind astfel din unirea cu ele însele și contopindu-se unele cu altele în mod complet amestecat.

Despre ce anume este această pace și liniște dumnezeiască – pe care sacrul Iustus[182] o numește negrăire[183] și nemișcare peste toată procesiunea cea cunoscută[184] – și despre cum este calmă și stă în liniște[185] și cum este în ea însăși și în afara sa și se supra-unifică întreagă cu sine însăși în întregime și cum ea, intrând în sine însăși și multiplicându-se pe sine însăși, nu părăsește unirea cu sine însăși, ci înaintează înspre toate rămânând întreagă înăuntru, prin transcendența unirii care le depășește pe toate, despre

οὔτε εἰπεῖν οὔτε ἐννοῆσαί τινι τῶν ὄντων οὔτε θεμιτὸν οὔτε ἐφικτόν. Ἀλλ' ὡς ἄφθεγκτον καὶ τοῦτο καὶ ἄγνωστον ἐπ' αὐτὴν ἀναθέντες ὡς πάντων οὖσαν ἐπέκεινα τὰς νοητὰς αὐτῆς καὶ ῥητὰς μετουσίας καὶ τοῦτο ὡς δυνατὸν ἀνδράσι καὶ ἡμῖν πολλῶν ἀνδρῶν ἀγαθῶν ἀπολειπομένοις ἐπισκοπήσωμεν.

<2> Καὶ πρῶτόν γε τοῦτο ῥητέον, ὅτι τῆς αὐτοειρήνης καὶ τῆς ὅλης καὶ τῆς καθ' ἕκαστόν ἐστιν ὑποστάτις καὶ ὅτι πάντα πρὸς ἄλληλα συγκεράννυσι κατὰ τὴν ἀσύγχυτον αὐτῶν ἕνωσιν, καθ' ἣν ἀδιαιρέτως ἡνωμένα καὶ ἀδιαστάτως
219 ὅμως ἀκραιφνῆ κατὰ τὸ οἰκεῖον ἕκαστα εἶδος | ἕστηκεν οὐκ ἐπιθολούμενα διὰ τῆς πρὸς τὰ ἀντικείμενα κράσεως οὐδὲ ἀπαμβλύνοντά τι τῆς ἑνωτικῆς ἀκριβείας καὶ καθαρότητος.

Μίαν οὖν τινα καὶ ἁπλῆν τῆς εἰρηνικῆς ἑνώσεως θεωρήσωμεν φύσιν ἑνοῦσαν ἅπαντα ἑαυτῇ καὶ ἑαυτοῖς καὶ ἀλλήλοις καὶ διασῴζουσαν πάντα ἐν ἀσυγχύτῳ πάντων συνοχῇ καὶ ἀμιγῆ καὶ συγκεκραμένα. Δι' ἣν οἱ θεῖοι νόες ἑνούμενοι ταῖς νοήσεσιν ἑαυτῶν ἑνοῦνται καὶ τοῖς νοουμένοις καὶ αὖθις ἐπὶ τὴν ἄγνωστον ἀναβαίνουσι τῶν ὑπὲρ νοῦν ἱδρυμένων συναφήν. Δι' ἣν αἱ ψυχαὶ τοὺς παντοδαποὺς ἑαυτῶν λόγους ἑνοῦσαι καὶ πρὸς μίαν νοερὰν συνάγουσαι καθαρότητα προβαίνουσιν οἰκείως ἑαυταῖς ὁδῷ καὶ τάξει διὰ τῆς ἀΰλου καὶ ἀμεροῦς νοήσεως ἐπὶ τὴν ὑπὲρ νόησιν ἕνωσιν. Δι' ἣν ἡ μία καὶ ἀδιάλυτος πάντων συμπλοκὴ κατὰ τὴν θείαν αὐτῆς ἁρμονίαν ὑφίσταται καὶ ἐναρμόζεται συμφωνίᾳ παντελεῖ καὶ ὁμονοίᾳ καὶ συμφυΐᾳ συναγομένη τε ἀσυγχύτως, ἀδιαιρέτως τε συνεχομένη.

Διήκει γὰρ ἡ τῆς παντελοῦς εἰρήνης ὁλότης ἐπὶ πάντα τὰ ὄντα κατὰ τὴν ἁπλουστάτην αὐτῆς καὶ ἀμιγῆ τῆς ἑνοποιοῦ δυνάμεως παρουσίαν ἑνοῦσα πάντα καὶ συνδέουσα τὰ ἄκρα διὰ τῶν μέσων τοῖς ἄκροις κατὰ μίαν ὁμοφυῆ συζευγνύμενα φιλίαν καὶ τὸ ἀπολαύειν αὐτῆς δωρουμένη καὶ ταῖς ἐσχάταις



aceasta nu este nici permis și nici posibil să vorbească sau să gândească vreuna dintre cele ce sunt. Ci, atribuindu-i acest lucru ca uneia ce este negrăită și incognoscibilă, ca uneia ce este dincolo de toate, să cercetăm participațiile sale inteligibile și exprimabile, iar aceasta atât cât este posibil oamenilor și mai ales nouă, care suntem în urma multor bărbați buni.

2. Și trebuie să spunem în primul rând că ea este cea care face să existe pacea în sine și întreaga pace, precum și fiecare pace în parte, și că ea îmbină toate lucrurile unele cu altele în unirea lor neconfundată, conform căreia ele sunt unificate în mod nedivizat și inseparabil, dar în același timp rămân neatinse în privința formei proprii fiecăreia, fără a fi tulburate de combinarea cu cele opuse și fără a pierde ceva din precizia și puritatea unirii.

Să privim așadar natura unică și simplă a unirii păcii, care le unește pe toate cu ea însăși[486], cu ele însele și unele cu altele și le păstrează pe toate combinate într-o coeziune neconfundată și neamestecată a tuturor. Datorită acesteia, intelectele divine, unite cu gândirile lor, se unesc și cu cele gândite[487], iar apoi se ridică spre contactul incognoscibil cu cele situate deasupra intelectelor. Datorită ei, sufletele își unifică rațiunile lor felurite și le strâng într-o unică puritate intelectivă, iar astfel, printr-o gândire imaterială și indivizibilă, înaintează înspre unirea mai presus de gândire, în maniera și ordinea proprii lor. Datorită ei – conform armoniei sale dumnezeiești –, îmbinarea unică și indisolubilă a tuturor se realizează și se armonizează într-o consonanță desăvârșită[488], fiind reunită neconfundat și conținută nedivizat în consens și în coerență.

Căci întregimea păcii desăvârșite se întinde peste toate ființările, conform prezenței preasimple și neamestecate a puterii sale unificatoare, unificând toate și legând extremitățile – prin intermediare – de extremități, conjugate într-o unică prietenie de aceeași natură[489]; ea dăruiește desfătarea

τοῦ παντὸς ἀποπερατώσεσι καὶ πάντα ὁμόγνια ποιοῦσα ταῖς ἑνότησι, ταῖς ταὐτότησι, ταῖς ἑνώσεσι, ταῖς συναγωγαῖς ἀδιαιρέτως δηλαδὴ τῆς θείας εἰρήνης ἑστώσης καὶ ἐν ἑνὶ πάντα δεικνυούσης καὶ διὰ πάντων φοιτώσης καὶ τῆς οἰκείας ταὐτότητος οὐκ ἐξισταμένης, πρόεισι γὰρ ἐπὶ πάντα καὶ μεταδίδωσι πᾶσιν οἰκείως αὐτοῖς ἑαυτῆς καὶ ὑπερβλύζει περιουσίᾳ τῆς εἰρηνικῆς γονιμότητος καὶ μένει δι' ὑπεροχὴν ἑνώσεως ὅλη πρὸς ὅλην καὶ καθ' ὅλην ἑαυτὴν ὑπερηνωμένη.

<3> Πῶς δέ, φαίη τις, ἐφίεται πάντα εἰρήνης; Πολλὰ
220 γὰρ ἑτερότητι | καὶ διακρίσει χαίρει καὶ οὐκ ἄν ποτε ἑκόντα
ἠρεμεῖν ἐθελήσοι. Καὶ εἰ μὲν ἑτερότητα καὶ διάκρισιν ὁ ταῦτα λέγων φησὶ τὴν ἑκάστου τῶν ὄντων ἰδιότητα καὶ ὅτι ταύτην οὐδὲ ἓν τῶν ὄντων ὄν, ὅπερ ἔστιν, ἐθέλει ποτὲ ἀπολλύειν, οὐκ ἂν οὐδὲ ἡμεῖς πρὸς τοῦτο ἀντιφήσομεν, ἀλλὰ καὶ ταύτην εἰρήνης ἔφεσιν ἀποφανούμεθα. Πάντα γὰρ ἀγαπᾷ πρὸς ἑαυτὰ εἰρηνεύειν τε καὶ ἡνῶσθαι καὶ ἑαυτῶν καὶ τῶν ἑαυτῶν ἀκίνητα καὶ ἄπτωτα εἶναι. Καὶ ἔστι καὶ τῆς καθ' ἕκαστον ἀμιγοῦς ἰδιότητος ἡ παντελὴς εἰρήνη φυλακτικὴ ταῖς εἰρηνοδώροις αὐτῆς προνοίαις τὰ πάντα ἀστασίαστα καὶ ἀσύμφυρτα πρός τε ἑαυτὰ καὶ πρὸς ἄλληλα διασῴζουσα καὶ πάντα ἐν σταθερᾷ καὶ ἀκλίτῳ δυνάμει πρὸς τὴν ἑαυτῶν εἰρήνην καὶ ἀκινησίαν ἱστῶσα.

<4> Καὶ εἰ τὰ κινούμενα πάντα μὴ ἠρεμεῖν, ἀλλὰ κινεῖσθαι ἀεὶ τὴν ἑαυτῶν κίνησιν ἐθέλοι, καὶ τοῦτο ἔφεσίς ἐστι τῆς θείας τῶν ὅλων εἰρήνης τῆς πάντα ἐφ' ἑαυτῶν ἀδιάπτωτα διασῳζούσης καὶ τὴν πάντων τῶν κινουμένων ἰδιότητα καὶ κινητικὴν ζωὴν ἀκίνητον καὶ ἄπτωτον φυλαττούσης ἐν τῷ τὰ κινούμενα πρὸς ἑαυτὰ εἰρηνεύοντα καὶ ὡσαύτως ἔχοντα δρᾶν τὰ ἑαυτῶν.

<5> Εἰ δὲ τὴν κατ' ἔκπτωσιν εἰρήνης ἑτερότητα λέγων ἰσχυρίζεται μὴ εἶναι πᾶσιν ἐραστὴν τὴν εἰρήνην, μάλιστα μὲν οὐδὲν ἔστι τῶν ὄντων, ὃ πάσης παντελῶς ἑνώσεως



ei chiar și ultimelor margini ale totului, și pe toate le face înrudite prin unimi, prin identități, prin uniri, prin strângeri laolaltă, în timp ce pacea dumnezeiască stă, desigur, în mod indivizibil, și le arată pe toate în unu și trece prin toate fără să iasă din identitatea sa proprie, deoarece ea înaintează în toate și se transmite pe sine tuturor, în mod propriu acelora, și inundă prin abundența puterii născătoare a păcii, iar prin preeminența unirii rămâne întreagă, supra-unită cu întregul ei și în întregul ei însești.

3. Dar, s-ar putea spune, cum tind toate spre pace? Căci multora le plac diferența și separația și nu ar vrea să se liniștească de bunăvoie. Dar, dacă cel ce afirmă acest lucru spune că diferența și separația înseamnă proprietatea fiecărei ființări și că nici una dintre cele ce sunt cu adevărat, așa cum este ea, nu vrea să o piardă vreodată pe aceasta, atunci nici noi nu vom contrazice acest lucru, ci vom arăta că până și aceasta este o dorire a păcii. Căci tuturor le place să fie în pace și unite cu ele însele, precum și să fie nemișcate și neclintite din ele însele și din cele ale lor. Iar pacea desăvârșită este ocrotitoarea proprietății neamestecate a fiecăruia; prin providențele sale dăruitoare de pace, ea păstrează toate lucrurile nedezbinate și necontopite în ele însele și unele cu altele, și le așază pe toate într-o putere statornică și fermă, în vederea păcii și a imuabilității lor.

4. Iar dacă toate cele ce se mișcă nu vor să se liniștească, ci vor să își miște mereu mișcarea lor, chiar și acest lucru este o dorire a dumnezeieștii păci a tuturor, care le păstrează pe toate neclătinate în ele însele și păzește nemișcată și neclintită proprietatea tuturor celor mișcate, precum și viața mișcătoare, prin aceea că cele mișcătoare fac ceea ce le este propriu, fiind în pace cu ele însele și în aceeași stare.

5. În schimb, dacă se referă la diferență în sensul abandonării păcii, întărind faptul că pacea nu este iubită de toate lucrurile, de fapt, nu este nici una dintre ființări care să fi

ἀποπέπτωκεν. Τὸ γὰρ πάντῃ ἄστατον καὶ ἄπειρον καὶ ἀνίδρυτον καὶ ἀόριστον οὔτε ὄν ἐστιν οὔτε ἐν τοῖς οὖσιν. Εἰ δὲ τούτους φησὶν εἰρήνῃ καὶ εἰρήνης ἀγαθοῖς ἀπεχθάνεσθαι τοὺς ἔρισι καὶ θυμοῖς καὶ ἀλλοιώσεσι καὶ ἀκαταστασίαις
221 χαίροντας, καὶ οὗτοι ἀμαυροῖς | εἰδώλοις εἰρηνικῆς ἐφέσεως διακρατοῦνται πρὸς παθῶν ἐνοχλούμενοι πολυκινήτων καὶ ταῦτα ἱστᾶν ἀνεπιστημόνως ἐφιέμενοι καὶ οἰόμενοι τῇ ἀποπληρώσει τῶν ἀεὶ ἀποῤῥεόντων εἰρηνεύειν ἑαυτοὺς τῇ ἀταξίᾳ τῶν κρατησασῶν ἡδονῶν ἐκταρασσομένους.

Τί ἄν τις εἴποι περὶ τῆς κατὰ Χριστὸν εἰρηνοχύτου φιλανθρωπίας; Καθ' ἣν οὐ μὴ μάθωμεν ἔτι πολεμεῖν, οὔτε ἑαυτοῖς οὔτε ἀλλήλοις οὔτε ἀγγέλοις, ἀλλὰ καὶ αὐτοῖς τὰ θεῖα κατὰ δύναμιν συνεργήσωμεν κατὰ πρόνοιαν Ἰησοῦ τοῦ «τὰ πάντα ἐν πᾶσιν» ἐνεργοῦντος καὶ ποιοῦντος εἰρήνην ἄῤῥητον καὶ ἐξ αἰῶνος προωρισμένην καὶ ἀποκαταλλάσσοντος ἡμᾶς ἑαυτῷ ἐν πνεύματι καὶ δι' ἑαυτοῦ καὶ ἐν αὐτῷ τῷ πατρί. Περὶ ὧν ὑπερφυῶν δώρων ἐν ταῖς Θεολογικαῖς ὑποτυπώσεσιν ἱκανῶς εἴρηται προσεπιμαρτυρούντων ἡμῖν καὶ τῆς ἱερᾶς τῶν λογίων ἐπιπνοίας.

<6> Ἀλλ' ἐπειδὴ καὶ ἄλλοτέ μου δι' ἐπιστολῆς ἐπύθου, τί ποτε ἄρα φημὶ τὸ αὐτοεῖναι, τὴν αὐτοζωήν, τὴν αὐτοσοφίαν, καὶ πρὸς ἑαυτὸν ἔφης ἀπορῆσαι, πῶς τὸν θεὸν ποτὲ μὲν αὐτοζωήν φημι, ποτὲ δὲ τῆς αὐτοζωῆς ὑποστάτην, ἀναγκαῖον ᾠήθην, ἱερὲ τοῦ θεοῦ ἄνθρωπε, καὶ ταύτης σε τῆς ἐφ' ἡμῖν ἀπορίας ἀπολῦσαι. Καὶ πρῶτον μέν, ἵνα τὰ μυριόλεκτα καὶ νῦν ἀναλάβωμεν, οὐκ ἔστιν ἐναντίον αὐτοδύναμιν ἢ αὐτοζωὴν εἰπεῖν τὸν θεὸν καὶ τῆς αὐτοζωῆς ἢ εἰρήνης ἢ δυνάμεως ὑποστάτην. Τὰ μὲν γὰρ ἐκ τῶν ὄντων
222 καὶ μάλιστα ἐκ τῶν πρώτως | ὄντων ὡς αἴτιος πάντων τῶν ὄντων λέγεται, τὰ δὲ ὡς ὑπὲρ πάντα καὶ τὰ πρώτως ὄντα ὑπερὼν ὑπερουσίως.



căzut în mod desăvârșit de la orice unire. Căci ceea ce este complet instabil, nelimitat, neașezat și nedeterminat nici nu este o ființare, nici nu este între cele ce sunt. Dar, dacă ar spune că urăsc pacea și bunurile păcii aceia cărora le plac certurile și supărările, schimbările și instabilitățile, de fapt, chiar și aceștia sunt conduși tot de niște imagini neclare ale dorinței de pace, dar sunt deranjați de patimi fără astâmpăr; în nepriceperea lor, ei doresc să le statornicească pe acestea și, fiind agitați de dezordinea plăcerilor ce îi conduc, cred că se liniștesc pe ei înșiși prin împlinirea celor veșnic curgătoare.

Ce s-ar putea spune despre iubirea de oameni – care revarsă pace[490] – a lui Hristos? Prin ea trebuie să învățăm să nu ne mai luptăm cu noi înșine, nici cu ceilalți, nici cu îngerii, ci să lucrăm împreună cu ei cele dumnezeiești, după puterile noastre, conform providenței lui Iisus, cel ce lucrează „toate întru toți"[491], făcătorul păcii[492] celei indicibile și predeterminate din veci, care ne reconciliază cu el însuși în Duh, iar prin sine însuși și în sine, cu Tatăl. Despre aceste daruri supra-firești s-a vorbit îndeajuns în *Schițele teologice*, având ca mărturie sacra insuflare a Scripturilor.

6. Dar, deoarece și altă dată, într-o scrisoare, m-ai întrebat ce anume spun că este ființa în sine[493], viața în sine, înțelepciunea în sine, și spuneai că ți-a fost greu să înțelegi de ce uneori spun că Dumnezeu este viața în sine, iar alteori spun că este cel ce face să existe viața în sine, am crezut că este necesar, om sacru al lui Dumnezeu, să te scot și din această dificultate provocată chiar de noi. În primul rând, pentru a relua și acum cele zise de mii de ori, nu este contradictoriu a spune că Dumnezeu este puterea în sine sau viața în sine, dar și cel ce face să existe viața în sine, sau pacea, sau puterea în sine. Căci primele – pornind de la cele ce sunt și mai ales de la cele ce sunt în mod primordial – se spun despre el drept cauzator al tuturor celor ce sunt, pe când celelalte se spun despre el ca supra-fiind în mod supra-ființial mai presus de toate și mai presus de cele ce sunt în mod primordial[494].

Τί δὲ ὅλως, φῄς, τὸ αὐτοεῖναι λέγομεν ἢ τὴν αὐτοζωὴν
ἢ ὅσα ἀπολύτως καὶ ἀρχηγικῶς εἶναι καὶ ἐκ θεοῦ πρώτως
ὑφεστηκέναι τιθέμεθα; Τοῦτο δέ, φαμέν, οὐκ ἔστιν ἀγκύλον,
ἀλλ' εὐθὺ καὶ ἁπλῆν τὴν διασάφησιν ἔχον. Οὐ γὰρ οὐσίαν
τινὰ θείαν ἢ ἀγγελικὴν εἶναί φαμεν τὸ αὐτοεῖναι τοῦ εἶναι
τὰ ὄντα πάντα αἰτίαν, μόνον γὰρ τοῦ εἶναι πάντα τὰ ὄντα
καὶ αὐτὸ τὸ εἶναι τὸ ὑπερούσιον ἀρχὴ καὶ οὐσία καὶ αἴτιον,
οὐδὲ ζωογόνον ἄλλην θεότητα παρὰ τὴν ὑπέρθεον πάντων,
ὅσα ζῇ, καὶ τῆς αὐτοζωῆς αἰτίαν ζωὴν οὔτε, συνελόντα
εἰπεῖν, ἀρχικὰς τῶν ὄντων καὶ δημιουργικὰς οὐσίας καὶ
ὑποστάσεις, ἅς τινες καὶ θεοὺς τῶν ὄντων καὶ δημιουργοὺς
αὐτοσχεδιάσαντες ἀπεστομάτισαν, οὕς, ἀληθῶς καὶ κυρίως
εἰπεῖν, οὔτε αὐτοὶ »ᾔδεισαν», ἅτε δὴ οὐκ ὄντας, οὔτε «οἱ
πατέρες αὐτῶν». Ἀλλ' αὐτοεῖναι καὶ αὐτοζωὴν καὶ
αὐτοθεότητά φαμεν ἀρχικῶς μὲν καὶ θεϊκῶς καὶ αἰτιατικῶς
τὴν μίαν πάντων ὑπεράρχιον καὶ ὑπερούσιον ἀρχὴν καὶ
αἰτίαν, μεθεκτῶς δὲ τὰς ἐκδιδομένας ἐκ θεοῦ τοῦ ἀμεθέκτου
προνοητικὰς δυνάμεις τὴν αὐτοουσίωσιν, αὐτοζώωσιν,
αὐτοθέωσιν, ὧν τὰ ὄντα οἰκείως ἑαυτοῖς μετέχοντα καὶ ὄντα
223 καὶ ζῶντα καὶ ἔνθεα καὶ ἔστι καὶ λέγεται καὶ τὰ ἄλλα |
ὡσαύτως. Διὸ καὶ πρῶτον αὐτῶν ὁ ἀγαθὸς ὑποστάτης
λέγεται εἶναι, εἶτα τῶν ὅλων αὐτῶν, εἶτα τῶν μερικῶν
αὐτῶν, εἶτα τῶν ὅλως αὐτῶν μετεχόντων, εἶτα τῶν μερικῶς
αὐτῶν μετεχόντων.

Καὶ τί δεῖ περὶ τούτων λέγειν; Ὅπου γέ τινες τῶν θείων ἡμῶν ἱεροδιδασκάλων καὶ τῆς αὐτοαγαθότητος καὶ θεότητος ὑποστάτην φασὶ τὸν ὑπεράγαθον καὶ ὑπέρθεον αὐτοαγαθότητα καὶ θεότητα λέγοντες εἶναι τὴν ἀγαθοποιὸν καὶ θεοποιὸν ἐκ θεοῦ προεληλυθυῖαν δωρεὰν καὶ αὐτοκάλλος τὴν αὐτοκαλλοποιὸν χύσιν καὶ ὅλον κάλλος καὶ μερικὸν κάλλος καὶ ὅλως καλὰ καὶ ἐν μέρει καλά, καὶ ὅσα ἄλλα κατὰ τὸν αὐτὸν εἴρηται καὶ εἰρήσεται τρόπον δηλοῦντα



Dar, zici tu, ce anume spunem că este în general ființa în sine, sau viața în sine, sau cele despre care considerăm că sunt în mod absolut și originar și că există de la Dumnezeu în mod primordial? Spunem însă că acest lucru nu este complicat, ci are o explicație directă și simplă. Căci nu spunem că ființa în sine – care este cauză a faptului de a fi al tuturor celor ce sunt – ar fi o anume ființă divină sau îngerească, ci numai cel supra-ființial este principiu și ființă și cauzator al faptului de a fi al tuturor celor ce sunt, precum și al faptului însuși de a fi[495]; nici nu spunem că ar exista vreo altă divinitate producătoare de viață în afară de supra-dumnezeiasca viață care este cauza tuturor celor ce viețuiesc și a vieții în sine; și, pe scurt, nici nu spunem că principiile făuritoare ale celor ce sunt ar fi acele ființe și realități despre care unii au susținut fără îndreptățire că ar fi dumnezei și făuritori ai celor ce sunt, deși, la drept vorbind, nici ei și nici „părinții lor nu le-au cunoscut"[496], de vreme ce acelea nici nu există. Ci noi spunem că, în mod principial, dumnezeiesc și cauzal, cauza și principiul unic – supra-principial și supra-ființial – al tuturor este ființă în sine, viață în sine și dumnezeire în sine; în schimb, în mod participativ, puterile providențiale date de Dumnezeu cel imparticipabil sunt: înființarea în sine, vivificarea în sine, îndumnezeirea în sine; iar cele ce sunt, tocmai pentru că participă la acestea în mod propriu lor, sunt și sunt numite ființări și viețuitoare și îndumnezeite, precum și celelalte de acest fel. Tocmai de aceea se spune că binele este cel ce face să existe întâi acestea, apoi acestea ca întreg, apoi acestea ca părți, apoi cele ce participă la acestea în întregime, apoi cele ce participă la acestea în mod parțial.

Dar ce nevoie este să vorbim despre acestea? Căci chiar unii dintre sacrii noștri învățători spun că cel supra-bine și supra-dumnezeiesc este cel ce face să existe bunătatea în sine și dumnezeirea, zicând că bunătatea în sine și dumnezeirea sunt darul făcător de bine și îndumnezeitor ce

προνοίας καὶ ἀγαθότητας μετεχομένας ὑπὸ τῶν ὄντων, ἐκ θεοῦ τοῦ ἀμεθέκτου προϊούσας ἀφθόνῳ χύσει καὶ ὑπερβλυζούσας, ἵνα ἀκριβῶς ὁ πάντων αἴτιος ἐπέκεινα ᾖ πάντων, καὶ τὸ ὑπερούσιον καὶ ὑπερφυὲς πάντη ὑπερέχοι τῶν καθ' ὁποίαν ποτὲ οὐσίαν καὶ φύσιν.



provine de la Dumnezeu, iar frumosul în sine este tocmai revărsarea care produce frumosul în sine; iar frumosul întreg și frumosul parțial, cele frumoase în întregime și cele frumoase în parte, precum și toate celelalte ce se spun și vor fi spuse în acest fel arată providențele și bunătățile la care participă ființările, care provin de la Dumnezeul imparticipabil și inundă printr-o revărsare generoasă, astfel încât cauzatorul tuturor să fie complet dincolo de toate, iar cel supra-ființial și supra-firesc să depășească total pe cele ce sunt conform unei anumite ființe sau firi.

# XII

224 <1> Ἀλλ' ἐπειδὴ καὶ περὶ τούτων, ὅσα εἰπεῖν ἔδει, τὸ προσῆκον ἀπείληφεν, ὡς οἶμαι, τέλος, ὑμνητέον ἡμῖν τὸν ἀπειρώνυμον καὶ ὡς »ἅγιον ἁγίων» καὶ βασιλέα τῶν βασιλευόντων καὶ βασιλεύοντα «τὸν αἰῶνα καὶ ἐπ' αἰῶνα καὶ ἔτι» καὶ ὡς κύριον τῶν κυρίων καὶ θεὸν τῶν θεῶν. Καὶ πρῶτόν γε ῥητέον, τί μὲν αὐτοαγιότητα εἶναι οἰόμεθα, τί δὲ βασιλείαν, τί δὲ κυριότητα, τί δὲ θεότητα, καὶ τί βούλεται δηλοῦν τὰ λόγια τῷ διπλασιασμῷ τῶν ὀνομάτων.

<2> Ἁγιότης μὲν οὖν ἐστιν, ὡς καθ' ἡμᾶς εἰπεῖν, ἡ παντὸς ἄγους ἐλευθέρα καὶ παντελὴς καὶ πάντῃ ἄχραντος καθαρότης. Βασιλεία δὲ ἡ παντὸς ὅρου καὶ κόσμου καὶ θεσμοῦ καὶ τάξεως διανέμησις. Κυριότης δὲ οὐχ ἡ τῶν χειρόνων ὑπεροχὴ μόνον, ἀλλὰ καὶ πᾶσα τῶν καλῶν τε καὶ ἀγαθῶν ἡ παντελὴς παγκτησία καὶ ἀληθὴς καὶ ἀμετάπτωτος βεβαιότης. Διὸ καὶ κυριότης παρὰ τὸ κῦρος καὶ τὸ κύριον
225 καὶ τὸ κυριεῦον. Θεότης | δὲ ἡ πάντα θεωμένη πρόνοια καὶ ἀγαθότητι παντελεῖ πάντα περιθέουσα καὶ συνέχουσα καὶ ἑαυτῆς ἀποπληροῦσα καὶ ὑπερέχουσα πάντα τὰ τῆς προνοίας αὐτῆς ἀπολαύοντα.

<3> Ταῦτα μὲν οὖν ἐπὶ τῆς πάντα ὑπερβαλλούσης αἰτίας ἀπολύτως ὑμνητέον καὶ προσρητέον αὐτὴν ὑπερέχουσαν ἁγιότητα καὶ κυριότητα καὶ βασιλείαν ὑπερκειμένην καὶ ἁπλουστάτην θεότητα. Καὶ γὰρ ἐξ αὐτῆς ἐν ἑνὶ καὶ ἀθρόως ἐκπέφυκε καὶ διανενέμηται πᾶσα ἀμιγὴς ἀκρίβεια πάσης εἰλικρινοῦς καθαρότητος, πᾶσα ἡ τῶν ὄντων διάταξίς τε

# XII

1. Dar, pentru că și cele ce trebuiau spuse în această privință și-au atins, cred, scopul, trebuie să lăudăm pe cel cu infinit de multe nume și ca „sfânt al sfinților"[497] și împărat al împăraților[498], ca împărățind „în veac și în veacul veacului"[499], ca domn al domnilor[500] și Dumnezeu al dumnezeilor[501]. Trebuie să spunem în primul rând ce credem că este sfințenia în sine, ce este împărăția, ce este domnia, ce este dumnezeirea și ce vor să arate Scripturile prin dublarea numelor[502].

2. Sfințenia[503], ca să vorbim pe înțelesul nostru, este puritatea liberă de orice pată, desăvârșită și complet neîntinată. Împărăția[504] este faptul de a distribui orice limită, ordonare, regulă și ordine. Domnia[505] nu este numai preeminența față de cele inferioare, ci și desăvârșita posesie a celor frumoase și bune, precum și siguranța cea adevărată și neschimbătoare. Și de aceea domnia vine de la autoritate, de la a fi domn și de la a domni. Dumnezeirea[506] este providența care le vede pe toate[507] și care, printr-o desăvârșită bunătate, le înconjoară și le conține pe toate și le umple cu ea însăși și le depășește pe toate cele ce se bucură de providența ei.

3. Acestea trebuie lăudate în mod absolut despre cauza ce covârșește toate; și trebuie să ne referim la ea ca sfințenie ce depășește toate, și domnie, și împărăție ce stă mai presus, și dumnezeire preasimplă. Căci de la ea, în mod unitar și continuu, a răsărit și s-a distribuit întreaga precizie neamestecată a întregii purități absolute, întreaga ordonare și dispunere a celor ce sunt, iar ea alungă nepotrivirea,

καὶ διακόσμησις ἀναρμοστίαν καὶ ἀνισότητα καὶ ἀσυμμετρίαν ἐξορίζουσα καὶ εἰς τὴν εὔτακτον ταὐτότητα καὶ ὀρθότητα γανυμένη καὶ περιάγουσα τὰ μετέχειν αὐτῆς ἠξιωμένα, πᾶσα ἡ παντελὴς καὶ πάντων τῶν καλῶν παγκτησία, πᾶσα ἀγαθὴ πρόνοια θεωρὸς καὶ συνοχικὴ τῶν προνοουμένων, ἑαυτὴν ἀγαθοπρεπῶς ἐπιδιδοῦσα πρὸς ἐκθέωσιν τῶν ἐπεστραμμένων.

<4> Ἐπειδὴ δὲ ὑπερπλήρης πάντων ἐστὶν ὁ πάντων αἴτιος κατὰ μίαν τὴν πάντων ὑπερέχουσαν ὑπερβολήν, ἅγιος ἁγίων ὑμνεῖται καὶ τὰ λοιπὰ καθ' ὑπερβλύζουσαν αἰτίαν καὶ ἐξῃρημένην ὑπεροχήν, ὡς ἂν τις φαίη. Καθ' ὅσον ὑπερέχουσι τῶν οὐκ ὄντων τὰ ὄντα, ἅγια ἢ θεῖα ἢ κύρια ἢ βασιλικὰ καὶ αὐτῶν μετεχόντων αἱ αὐτομετοχαί, κατὰ τοσοῦτον ὑπερίδρυται πάντων τῶν ὄντων ὁ ὑπὲρ πάντα τὰ ὄντα καὶ πάντων τῶν μετεχόντων καὶ τῶν μετοχῶν ὁ ἀμέθεκτος
226 αἴτιος. Ἁγίους δὲ καὶ | βασιλεῖς καὶ κυρίους καὶ θεοὺς καλεῖ
τὰ λόγια τὰς ἐν ἑκάστοις ἀρχικωτέρας διακοσμήσεις, δι' ὧν αἱ δεύτεραι τῶν ἐκ θεοῦ δωρεῶν μεταλαμβάνουσαι τὴν τῆς ἐκείνων διαδόσεως ἁπλότητα περὶ τὰς ἑαυτῶν διαφορὰς πληθύουσιν, ὧν αἱ πρώτισται τὴν ποικιλίαν προνοητικῶς καὶ θεοειδῶς πρὸς τὴν ἑνότητα τὴν ἑαυτῶν συνάγουσιν.



inegalitatea şi disproporţia şi se bucură într-o identitate şi corectitudine bine ordonată, iar în jurul ei gravitează cele demne să participe la ea, toată desăvârşita posesie a tuturor celor frumoase, precum şi toată providenţa cea bună, care priveşte pe cele providenţiate şi le dă coeziune, oferindu-se pe sine în mod adecvat binelui, în vederea îndumnezeirii celor ce se întorc.

4. De vreme ce cauzatorul tuturor este supra-plin al tuturor, conform unicei transcendenţe care le depăşeşte pe toate, el este lăudat drept sfânt al sfinţilor[508], precum şi prin celelalte nume, conform cauzei ce inundă şi conform pre-eminenţei transcendente, cum s-ar putea spune. Aşa cum cele ce sunt, cele sfinte sau dumnezeieşti, domnitoare sau împărăteşti, le depăşesc pe cele ce nu sunt, iar participările în sine[509] le depăşesc pe cele ce participă la ele, tot astfel, deasupra tuturor celor ce sunt este aşezat cauzatorul imparticipabil mai presus de toate cele ce sunt, mai presus de toate cele ce participă şi de toate participaţiile. Iar Scripturile numesc sfinţi, împăraţi, domni şi dumnezei[510] pe cele mai originare din fiecare dispunere, prin care cele secunde primesc darurile de la Dumnezeu[511], plurificând simplitatea transmiterii acelora[512] prin diferenţele lor proprii, diferenţe a căror diversitate este restrânsă de cele primordiale în unimea proprie lor, în mod providenţial şi deiform[513].

## XIII

<1> Τοσαῦτα καὶ περὶ τούτων. Ἐπ' αὐτὸ δὲ λοιπόν, εἰ δοκεῖ, τῷ λόγῳ τὸ καρτερώτατον χωρῶμεν. Καὶ γὰρ ἡ θεολογία τοῦ πάντων αἰτίου καὶ πάντα καὶ ἅμα πάντα κατηγορεῖ καὶ ὡς τέλειον αὐτὸ καὶ ὡς ἓν ἀνυμνεῖ.

Τέλειον μὲν οὖν ἐστιν οὐ μόνον ὡς αὐτοτελὲς καὶ καθ' ἑαυτὸ ὑφ' ἑαυτοῦ μονοειδῶς ἀφοριζόμενον καὶ ὅλον δι' ὅλου τελειότατον, ἀλλὰ καὶ ὡς ὑπερτελὲς κατὰ τὸ πάντων ὑπερέχον καὶ πᾶσαν μὲν ἀπειρίαν ὁρίζον, παντὸς δὲ πέρατος ὑπερηπλωμένον καὶ ὑπὸ μηδενὸς χωρούμενον ἢ καταλαμβανόμενον, ἀλλὰ διατεῖνον ἐπὶ πάντα ἅμα καὶ ὑπὲρ
227 πάντα ταῖς | ἀνεκλείπτοις ἐπιδόσεσι καὶ ἀτελευτήτοις ἐνεργείαις. Τέλειον δ' αὖ λέγεται καὶ ὡς ἀναυξὲς καὶ ἀεὶ τέλειον καὶ ὡς ἀμείωτον, ὡς πάντα ἐν ἑαυτῷ προέχον καὶ ὑπερβλύζον κατὰ μίαν τὴν ἄπαυστον καὶ ταύτην καὶ ὑπερπλήρη καὶ ἀνελάττωτον χορηγίαν, καθ' ἣν τὰ τέλεια πάντα τελεσιουργεῖ καὶ τῆς οἰκείας ἀποπληροῖ τελειότητος.

<2> Ἓν δέ, ὅτι πάντα ἑνιαίως ἐστὶ κατὰ μιᾶς ἑνότητος ὑπεροχὴν καὶ πάντων ἐστὶ τοῦ ἑνὸς ἀνεκφοιτήτως αἴτιον. Οὐδὲν γὰρ ἔστι τῶν ὄντων ἀμέτοχον τοῦ ἑνός, ἀλλ' ὥσπερ ἅπας ἀριθμὸς μονάδος μετέχει καὶ μία δυὰς καὶ δεκὰς λέγεται καὶ ἥμισυ ἓν καὶ τρίτον καὶ δέκατον ἕν, οὕτω πάντα καὶ πάντων μόριον τοῦ ἑνὸς μετέχει, καὶ τῷ εἶναι τὸ ἓν πάντα ἔστι τὰ ὄντα. Καὶ οὐκ ἔστι τὸ πάντων αἴτιον ἓν τῶν πολλῶν ἕν, ἀλλὰ πρὸ παντὸς ἑνὸς καὶ πλήθους καὶ παντὸς ἑνὸς καὶ πλήθους ὁριστικόν. Οὐδὲ γάρ ἐστι πλῆθος ἀμέτοχόν

## XIII

1. Dar destul despre acestea. Mai rămâne, dacă vrei, să înaintăm cu discursul spre cel mai puternic însuşi. Căci despre cauzatorul tuturor teologia predică toate lucrurile şi pe toate împreună şi îl celebrează ca desăvârşit[514] şi ca unu[515].

Desăvârşit este nu numai ca desăvârşitul în sine, şi ca determinându-se el însuşi pe sine însuşi în mod uniform, şi ca fiind întreg şi în întregime preadesăvârşit, ci şi ca supra-desăvârşit, deoarece depăşeşte toate şi delimitează toată nelimitarea, fiind supra-simplificat[516] dincolo de orice limită, neprecedat şi necuprins de nimic, ci extinzându-se în acelaşi timp peste toate şi mai presus de toate[517], prin daruri neîntrerupte şi prin activităţi fără sfârşit. De asemenea, se spune că este desăvârşit pentru că nu creşte, ci este mereu desăvârşit, dar şi pentru că nu se micşorează, ci le are în sine pe toate dinainte şi le inundă pe toate conform abundenţei unice, neîncetate, aceeaşi, supra-plină şi nediminuată, prin care le desăvârşeşte pe toate cele desăvârşite şi le umple cu propria sa desăvârşire.

2. Este unu deoarece este toate în mod unitar, conform preeminenţei unimii celei unice, şi este cauzatorul tuturor, în mod inseparabil de unu. Căci nici una dintre cele ce sunt nu este lipsită de participarea la unu, ci, aşa cum orice număr participă la monadă – şi de aceea se spune o diadă, o decadă, o jumătate, o treime şi o zecime[518] –, tot astfel toate lucrurile şi orice parte din ele participă la unu şi toate sunt datorită faptului că unul este[519]. Iar unul care este cauzator al tuturor nu este unu dintre cele plurale[520], ci înainte de orice unu şi de orice pluralitate, delimitând orice

πῃ τοῦ ἑνός, ἀλλὰ τὸ μὲν πολλὰ τοῖς μέρεσιν ἓν τῷ ὅλῳ καὶ τὸ πολλὰ τοῖς συμβεβηκόσιν ἓν τῷ ὑποκειμένῳ καὶ τὸ πολλὰ τῷ ἀριθμῷ ἢ ταῖς δυνάμεσιν ἓν τῷ εἴδει καὶ τὸ πολλὰ τοῖς εἴδεσιν ἓν τῷ γένει καὶ τὸ πολλὰ ταῖς προόδοις ἓν τῇ ἀρχῇ, καὶ οὐδὲν ἔστι τῶν ὄντων, ὃ μὴ μετέχει πῃ τοῦ ἑνὸς τοῦ ἐν τῷ κατὰ πάντα ἑνικῷ πάντα καὶ ὅλα πάντα καὶ τὰ ἀντικείμενα καὶ ἑνιαίως προσυνειληφότος. Καὶ ἄνευ μὲν τοῦ ἑνὸς οὐκ ἔσται πλῆθος, ἄνευ δὲ πλήθους ἔσται τὸ ἓν
228 ὡς | καὶ μονὰς πρὸ παντὸς ἀριθμοῦ πεπληθυσμένου. Καὶ εἰ
πᾶσι τὰ πάντα ἡνωμένα τις ὑπόθοιτο, τὰ πάντα ἔσται τῷ ὅλῳ ἕν.

<3> Ἄλλως τε καὶ τοῦτο ἰστέον, ὅτι κατὰ τὸ ἑνὸς ἑκάστου προεπινοούμενον εἶδος ἡνῶσθαι λέγεται τὰ ἡνωμένα, καὶ πάντων ἐστὶ τὸ ἓν στοιχειωτικόν. Καὶ εἰ ἀνέλῃς τὸ ἕν, οὔτε ὁλότης οὔτε μόριον οὔτε ἄλλο οὐδὲν τῶν ὄντων ἔσται. Πάντα γὰρ ἐν ἑαυτῷ τὸ ἓν ἑνοειδῶς προείληφέ τε καὶ περιείληφεν. Ταύτῃ γοῦν ἡ θεολογία τὴν ὅλην θεαρχίαν ὡς πάντων αἰτίαν ὑμνεῖ τῇ τοῦ ἑνὸς ἐπωνυμίᾳ, καὶ «εἷς θεὸς ὁ πατὴρ» καὶ «εἷς κύριος Ἰησοῦς Χριστὸς» καὶ «ἓν καὶ τὸ αὐτὸ πνεῦμα» διὰ τὴν ὑπερβάλλουσαν τῆς ὅλης θεϊκῆς ἑνότητος ἀμέρειαν, ἐν ᾗ πάντα ἑνικῶς συνῆκται καὶ ὑπερήνωται καὶ πρόσεστιν ὑπερουσίως.

Διὸ καὶ πάντα ἐπ' αὐτὴν ἐνδίκως ἀναπέμπεται καὶ ἀνατίθεται, ὑφ' ἧς καὶ ἐξ ἧς καὶ δι' ἧς καὶ ἐν ᾗ καὶ εἰς ἣν πάντα ἔστι καὶ συντέτακται καὶ μένει καὶ συνέχεται καὶ ἀποπληροῦται καὶ ἐπιστρέφεται. Καὶ οὐκ ἂν εὕροις τι τῶν ὄντων, ὃ μὴ τῷ ἑνί, καθ' ὃ πᾶσα ἡ θεότης ὑπερουσίως ὀνομάζεται, καὶ ἔστι τοῦτο, ὅπερ ἐστί, καὶ τελειοῦται καὶ διασῴζεται. Καὶ χρὴ καὶ ἡμᾶς ἀπὸ τῶν πολλῶν ἐπὶ τὸ ἓν τῇ δυνάμει τῆς θεϊκῆς ἑνότητος ἐπιστρεφομένους ἑνιαίως ὑμνεῖν τὴν ὅλην καὶ μίαν θεότητα, τὸ πάντων αἴτιον ἕν, τὸ



unu și orice pluralitate. Căci nu există nici o pluralitate care să nu participe într-un fel la unu[521], ci ceea ce este plural în privința părților este unu ca întreg, cel plural prin accidente este unu prin substrat, cel plural ca număr sau prin puteri este unu ca specie, cel plural prin specii este unu ca gen, iar cel plural prin procesiuni este unu ca origine; și nu este nimic dintre cele ce sunt care să nu participe într-un fel la unu, cel care, prin caracterul lui unitar peste toate, le cuprinde dinainte în mod unitar pe toate, și anume pe toate ca întreg, chiar și pe cele contrare. Căci fără unu nu va fi nici pluralitate[522], pe când unul va fi fără pluralitate, așa cum este și monada înaintea întregului număr plurificat. Și dacă am presupune că toate sunt unite cu toate, totul ca întreg va fi unu.

3. Trebuie să știm și acest lucru: se spune că cele unificate se unifică potrivit formei pre-concepute a unului fiecăruia și că unul este elementar pentru toate. Iar dacă suprimi unul, nu va mai fi nici întregime, nici parte și nimic altceva dintre cele ce sunt. Căci unul cuprinde în sine, dinainte și de jur împrejur, toate lucrurile în mod unitar. De aceea, teologia laudă întreaga tearhie drept cauză a tuturor, prin numirea de unu și prin „unul Dumnezeu Tatăl" și „unul domn Iisus Hristos"[523] și „unul și același Duh"[524], prin indivizibilitatea covârșitoare a întregii unimi dumnezeiești, în care toate sunt reunite în mod unitar și sunt supra-unificate și sunt prezente în mod supra-ființial.

Și tocmai de aceea, în mod just, toate se referă la tearhie și îi sunt atribuite acesteia, de la care, din care, prin care, în care și înspre care toate sunt, se subordonează, rămân, sunt conținute, se împlinesc și se întorc. Și nu ai putea să găsești vreo ființare care să fie ceea ce este și să se desăvârșească și să se păstreze altfel decât prin unu, cel prin care toată dumnezeirea este numită în mod supra-ființial. Și trebuie ca și noi – cei întorși de la plurale la unu, prin puterea unimii dumnezeiești – să lăudăm în mod unitar

πρὸ παντὸς ἑνὸς καὶ πλήθους καὶ μέρους καὶ ὅλου καὶ ὅρου καὶ ἀοριστίας καὶ πέρατος καὶ ἀπειρίας, τὸ πάντα τὰ ὄντα καὶ αὐτὸ τὸ εἶναι ὁρίζον καὶ πάντων καὶ ὅλων πάντων καὶ
229 ἅμα καὶ πρὸ | πάντων καὶ ὑπὲρ πάντα καὶ ἑνικῶς αἴτιον καὶ ὑπὲρ αὐτὸ τὸ ἓν ὂν καὶ αὐτὸ τὸ ἓν ὂν ὁρίζον, ἐπείπερ τὸ ὂν ἓν τὸ ἐν τοῖς οὖσιν ἐνάριθμόν ἐστιν, ἀριθμὸς δὲ οὐσίας μετέχει. Τὸ δὲ ὑπερούσιον ἓν καὶ τὸ ὂν ἓν καὶ πάντα ἀριθμὸν ὁρίζει καὶ αὐτό ἐστι καὶ ἑνὸς καὶ ἀριθμοῦ καὶ παντὸς ὄντος ἀρχὴ καὶ αἰτία καὶ ἀριθμὸς καὶ τάξις.

Διὸ καὶ μονὰς ὑμνουμένη καὶ τριὰς ἡ ὑπὲρ πάντα θεότης οὐκ ἔστιν οὐδὲ μονάς, οὐδὲ τριὰς ἡ πρὸς ἡμῶν ἢ ἄλλου τινὸς τῶν ὄντων διεγνωσμένη, ἀλλὰ ἵνα καὶ τὸ ὑπερηνωμένον αὐτῆς καὶ τὸ θεογόνον ἀληθῶς ὑμνήσωμεν, τῇ τριαδικῇ καὶ ἑνιαίᾳ θεωνυμίᾳ τὴν ὑπερώνυμον ὀνομάζομεν, τοῖς οὖσι τὴν ὑπερούσιον. Οὐδεμία δὲ μονὰς ἢ τριάς, οὐδὲ ἀριθμὸς οὐδὲ ἑνότης ἢ γονιμότης οὐδὲ ἄλλο τι τῶν ὄντων ἤ τινι τῶν ὄντων συνεγνωσμένων ἐξάγει τὴν ὑπὲρ πάντα καὶ λόγον καὶ νοῦν κρυφιότητα τῆς ὑπὲρ πάντα ὑπερουσίως ὑπερούσης ὑπερθεότητος, οὐδὲ ὄνομα αὐτῆς ἔστιν οὐδὲ λόγος, ἀλλ' ἐν ἀβάτοις ἐξῄρηται.

Καὶ οὐδὲ αὐτὸ τὸ τῆς ἀγαθότητος ὡς ἐφαρμόζοντες αὐτῇ προσφέρομεν, ἀλλὰ πόθῳ τοῦ νοεῖν τι καὶ λέγειν περὶ τῆς ἀῤῥήτου φύσεως ἐκείνης τὸ τῶν ὀνομάτων σεπτότατον αὐτῇ πρώτως ἀφιεροῦμεν. Καὶ συμφωνήσοιμεν ἂν κἀν
230 τούτῳ τοῖς θεολόγοις, τῆς δὲ τῶν πραγμάτων ἀληθείας | ἀπολειφθησόμεθα. Διὸ καὶ αὐτοὶ τὴν διὰ τῶν ἀποφάσεων ἄνοδον προτετιμήκασιν ὡς ἐξιστῶσαν τὴν ψυχὴν τῶν ἑαυτῇ συμφύλων καὶ διὰ πασῶν τῶν θείων νοήσεων ὁδεύουσαν, ὧν ἐξῄρηται «τὸ ὑπὲρ πᾶν ὄνομα» καὶ πάντα λόγον καὶ γνῶσιν, ἐπ' ἐσχάτων δὲ τῶν ὅλων αὐτῷ συνάπτουσαν, καθ' ὅσον καὶ ἡμῖν ἐκείνῳ συνάπτεσθαι δυνατόν.



dumnezeirea întreagă și unică, unul cauzator al tuturor, cel de dinainte de orice unu, pluralitate, parte, întreg, determinare și nedeterminare, limită și nelimitare, cel care determină pe toate cele ce sunt, precum și faptul însuși de a fi, cel care este cauzator al tuturor și al întregului tuturor, fiind în același timp înaintea tuturor și mai presus de toate în mod unitar, și care este mai presus de unul însuși și determină însuși unul care este[525], deoarece unul care este în cele ce sunt este numeric, iar numărul participă la ființă. În schimb, unul supra-ființial determină și unul care este, precum și orice număr, și el însuși este principiu și cauză și număr și ordine atât a unului, a numărului, cât și a oricărei ființări.

Și tocmai de aceea, dumnezeirea mai presus de toate, care este lăudată ca monadă și treime, nu este nici monada, nici treimea cunoscută de noi sau de altceva dintre cele ce sunt, ci, pentru a lăuda în mod adevărat caracterul ei supra-unificat, precum și pe cel născător de Dumnezeu, numim pe cea mai presus de nume prin denumirea treimică și unitară, iar pe cea supra-ființială prin cele ce sunt. Însă nici o monadă sau treime, nici număr, nici unime, sau putere născătoare, nici altceva dintre ființări, sau dintre cele cunoscute de vreuna dintre ființări nu expune ascunderea mai presus de orice rațiune și intelect a supra-dumnezeirii care supra-este mai presus de toate, în mod supra-ființial, și nu este nici nume al ei, nici cuvânt, ci ea transcende în cele inaccesibile.

Și nici măcar denumirea de bunătate nu o folosim ca și cum i s-ar potrivi, ci, din dorința de a gândi și de a spune ceva despre acea natură indicibilă, îi dedicăm în primul rând cel mai venerabil dintre nume. Și chiar dacă prin aceasta suntem în consonanță cu teologii, suntem totuși departe de adevărul lucrurilor. De aceea și ei preferă înaintarea prin negații, deoarece aceasta scoate sufletul din cele familiare lui și, parcurgând toate intelecțiile divine, pe care le transcende cel „mai presus de orice nume"[526] și de orice cuvânt și gândire, intră în cele din urmă în contact cu el, atât cât putem noi să intrăm în contact cu acela.

<4> Ταύτας ἡμεῖς τὰς νοητὰς θεωνυμίας συνηρηκότες, ὡς ἐφικτόν, ἀνεπτύξαμεν οὐ μόνον αὐτῶν τῆς ἀκριβείας ἀπολειπόμενοι, τοῦτο γὰρ ἀληθῶς καὶ ἄγγελοι φαῖεν, οὐδὲ τῆς κατὰ ἀγγέλους αὐτῶν ὑμνῳδίας, καὶ τῶν ἐσχάτων γὰρ ἀποδέουσιν οἱ κράτιστοι τῶν παρ' ἡμῖν θεολόγων, οὔτε μὴν αὐτῶν τῶν θεολόγων οὐδὲ τῶν αὐτῶν ἀσκητῶν ἢ συνοπαδῶν, ἀλλὰ καὶ τῶν ἡμῖν ὁμοταγῶν ἐσχάτως καὶ ὑφειμένως. Ὥστε, εἰ μὲν ὀρθῶς ἔχοι τὰ εἰρημένα καὶ ὡς καθ' ἡμᾶς ὄντως ἐφηψάμεθα τῇ διανοίᾳ τῆς θεωνυμικῆς ἀναπτύξεως, ἐπὶ τὸν πάντων ἀγαθῶν αἴτιον τὸ πρᾶγμα ἀναθετέον τὸν δωρούμενον πρῶτον αὐτὸ τὸ εἰπεῖν, ἔπειτα τὸ εὖ εἰπεῖν.

Καὶ εἴ τι τῶν ὁμοδυνάμων παραλέλειπται, κἀκεῖνο ἡμᾶς κατὰ τὰς αὐτὰς μεθόδους προσυπακούειν δεήσει. Εἰ δὲ ταῦτα ἢ οὐκ ὀρθῶς ἢ ἀτελῶς ἔχει, καὶ τῆς ἀληθείας ἢ ὁλικῶς ἢ μερικῶς ἀποπεπλανήμεθα, τῆς σῆς ἂν εἴη φιλανθρωπίας ἐπανορθώσασθαι τὸν ἀκουσίως ἀγνοοῦντα καὶ μεταδοῦναι λόγου τῷ μαθεῖν δεομένῳ καὶ ἐπαμῦναι τῷ μὴ αὐτάρκη δύναμιν ἔχοντι καὶ ἰάσασθαι τὸν οὐκ ἐθέλοντα ἀῤῥωστεῖν καὶ τὰ μὲν παρ' ἑαυτοῦ, τὰ δὲ παρ' ἑτέρων ἐξευρίσκοντα, πάντα δὲ ἐκ τἀγαθοῦ λαμβάνοντα καὶ εἰς
231 ἡμᾶς διαβιβάσαι. Μηδὲ ἀποκάμῃς φίλον ἄνδρα εὐεργετῶν. |
Ὁρᾷς γάρ, ὅτι καὶ ἡμεῖς οὐδένα τῶν παραδοθέντων ἡμῖν ἱεραρχικῶν λόγων εἰς ἑαυτοὺς συνεστείλαμεν, ἀλλὰ ἀνοθεύτους αὐτοὺς καὶ ὑμῖν καὶ ἑτέροις ἱεροῖς ἀνδράσι μεταδεδώκαμέν τε καὶ μεταδώσομεν, ὡς ἂν ἡμεῖς τε εἰπεῖν ἱκανοὶ καὶ οἷς λέγεται ἀκούειν κατ' οὐδὲν τὴν παράδοσιν ἀδικοῦντες, εἰ μὴ ἄρα πρὸς τὴν νόησιν ἢ τὴν ἔκφρασιν αὐτῶν ἀσθενήσομεν. Ἀλλὰ ταῦτα μέν, ὅπῃ τῷ θεῷ φίλον, ταύτῃ ἐχέτω τε καὶ λεγέσθω, καὶ ἔστω δὴ τοῦτο ταῖς νοηταῖς θεωνυμίαις τὸ καθ' ἡμᾶς πέρας. Ἐπὶ δὲ τὴν Συμβολικὴν θεολογίαν ἡγουμένου θεοῦ μεταβήσομαι.



4. Adunând aceste numiri divine inteligibile, le-am explicat, pe cât posibil, deşi suntem departe nu numai de precizia lor – căci chiar şi îngerii ar putea spune acest lucru cu îndreptăţire –, nu numai de cântarea de laudă a îngerilor înşişi – căci cei mai puternici teologi ai noştri sunt inferiori chiar şi ultimilor dintre aceştia –, nu numai de teologii înşişi, de elevii şi însoţitorii lor, ci, în sfârşit, suntem cu mult în urmă chiar şi faţă de cei egali cu noi. De aceea, dacă cele spuse sunt corecte şi dacă într-adevăr am prins cu înţelegerea explicaţia numelor divine, atât cât ne stă în putinţă, atunci acest lucru trebuie pus pe seama celui ce este cauzatorul tuturor celor bune, care dăruieşte mai întâi faptul de a vorbi, apoi faptul de a vorbi bine.

Dacă a fost omis vreun nume cu sens similar, va trebui ca şi pe acela să îl înţelegem după aceleaşi metode. Iar dacă acestea fie nu sunt corecte, fie sunt nedesăvârşite, şi dacă ne-am rătăcit de la adevăr, fie total, fie parţial, atunci îi revine iubirii tale de oameni să corecteze pe cel ce este ignorant fără să vrea, să transmită cuvânt celui ce are nevoie să înveţe, să vină în ajutor celui ce nu are destulă putere, să vindece pe cel ce este bolnav fără să vrea şi să ne transmiţi şi nouă cele pe care le-ai aflat, care – fie că sunt de la tine însuţi, fie de la alţii – toate sunt primite de la binele însuşi. Să nu oboseşti a face bine unui prieten[527]. Căci vezi că nici noi nu am ţinut la noi vreunul dintre cuvintele ce ne-au fost împărtăşite în mod ierarhic, ci le-am transmis nefalsificate şi le vom transmite şi vouă şi celorlalţi bărbaţi sacri, atât cât putem noi să spunem şi atât cât pot să audă cei cărora le spunem, fără să greşim întru nimic faţă de tradiţie, decât poate dacă am fi incapabili să le înţelegem şi să le expunem. Cât despre acestea, sperăm să fie – şi să fie spuse – aşa cum îi place lui Dumnezeu; iar aceasta să fie limita pe care o punem numelor divine inteligibile. Iar acum, călăuzit de Dumnezeu, voi trece la *Teologia simbolică*[528].

*ΠΕΡΙ ΜΥΣΤΙΚΗΣ ΘΕΟΛΟΓΙΑΣ*

ΠΡΟΣ ΤΙΜΟΘΕΟΝ

*Teologia mistică*

Lui Timotei

# I

Heil-Ritter <1> Τριὰς ὑπερούσιε καὶ ὑπέρθεε καὶ ὑπεράγαθε, τῆς
141 Χριστιανῶν ἔφορε θεοσοφίας, ἴθυνον ἡμᾶς ἐπὶ τὴν τῶν
μυστικῶν λογίων ὑπεράγνωστον καὶ ὑπερφαῆ καὶ ἀκροτάτην
142 κορυφήν· ἔνθα τὰ ἁπλᾶ καὶ ἀπόλυτα καὶ | ἄτρεπτα τῆς
θεολογίας μυστήρια κατὰ τὸν ὑπέρφωτον ἐγκεκάλυπται τῆς
κρυφιομύστου σιγῆς γνόφον, ἐν τῷ σκοτεινοτάτῳ τὸ
ὑπερφανέστατον ὑπερλάμποντα καὶ ἐν τῷ πάμπαν ἀναφεῖ
καὶ ἀοράτῳ τῶν ὑπερκάλων ἀγλαϊῶν ὑπερπληροῦντα τοὺς
ἀνομμάτους νόας.

Ἐμοὶ μὲν οὖν ταῦτα ηὔχθω· σὺ δέ, ὦ φίλε Τιμόθεε, τῇ περὶ τὰ μυστικὰ θεάματα συντόνῳ διατριβῇ καὶ τὰς αἰσθήσεις ἀπόλειπε καὶ τὰς νοερὰς ἐνεργείας καὶ πάντα αἰσθητὰ καὶ νοητὰ καὶ πάντα οὐκ ὄντα καὶ ὄντα καὶ πρὸς τὴν ἕνωσιν, ὡς ἐφικτόν, ἀγνώστως ἀνατάθητι τοῦ ὑπὲρ πᾶσαν οὐσίαν καὶ γνῶσιν· τῇ γὰρ ἑαυτοῦ καὶ πάντων ἀσχέτῳ καὶ ἀπολύτῳ καθαρῶς ἐκστάσει πρὸς τὸν ὑπερούσιον τοῦ θείου σκότους ἀκτῖνα, πάντα ἀφελὼν καὶ ἐκ πάντων ἀπολυθείς, ἀναχθήσῃ.

<2> Τούτων δὲ ὅρα, ὅπως μηδεὶς τῶν ἀμυήτων ἐπακούσῃ·
τούτους δέ φημι τοὺς ἐν τοῖς οὖσιν ἐνισχημένους καὶ οὐδὲν
ὑπὲρ τὰ ὄντα ὑπερουσίως εἶναι φανταζομένους, ἀλλ'
οἰομένους εἰδέναι τῇ καθ' αὐτοὺς γνώσει τὸν θέμενον
«σκότος ἀποκρυφὴν αὐτοῦ». Εἰ δὲ ὑπὲρ τούτους εἰσὶν αἱ
θεῖαι μυσταγωγίαι, τί ἄν τις φαίη περὶ τῶν μᾶλλον ἀμύστων,
143 ὅσοι τὴν | πάντων ὑπερκειμένην αἰτίαν καὶ ἐκ τῶν ἐν τοῖς
οὖσιν ἐσχάτων χαρακτηρίζουσιν καὶ οὐδὲν αὐτὴν ὑπερέχειν

# I

1. Treime supra-ființială[1], supra-dumnezeiască și supra-bună[2], veghetoarea dumnezeieștii înțelepciuni a creștinilor, condu-ne spre vârful supra-incognoscibil, supra-strălucitor și cel mai înalt al scrierilor mistice. Acolo, în întunecimea[3] supra-luminoasă a tăcerii mistic-ascunse[4], sunt tăinuite misterele simple, absolute și imuabile ale teologiei, care supra-luminează pe cel supra-strălucitor în cel mai mare întuneric și care, în totalul intangibil și invizibil, supra-umple intelectele fără vedere[5] cu splendori supra-frumoase.

Aceasta să fie rugăciunea mea. Iar tu, dragul meu Timotei, printr-o neîntreruptă preocupare cu priveliștile mistice[6], părăsește și senzațiile, și activitățile intelective, toate cele sensibile și inteligibile, toate care nu sunt și care sunt[7] și, pe cât posibil, să fii ridicat în mod neștiut spre unirea cu cel mai presus de orice ființă și cunoaștere[8]. Căci, prin ieșirea pură, nerelativă și absolută, din tine însuți și din toate, suprimând toate[10] și sustrăgându-te din toate, vei fi înălțat la raza supra-ființială a întunericului[11] dumnezeiesc.

2. Ai grijă însă ca nimeni dintre cei neinițiați să nu afle[12]; mă refer la cei prinși în cele ce sunt, care își închipuie că, deasupra celor ce sunt, nu există nimic în mod supra-ființial, ci cred că, prin cunoașterea lor, îl știu pe cel ce „și-a pus întunericul acoperământ"[13]. Dar, dacă inițierile în misterele divine sunt mai presus de aceștia, ce să mai spunem despre cei și mai neinițiați, care descriu cauza ce stă mai presus de toate prin ultimele dintre ființări și spun că aceasta nu depășește cu nimic formele nedumnezeiești și de multe feluri născocite de ei. Căci, ca unei cauze a

φασὶ τῶν πλαττομένων αὐτοῖς ἀθέων καὶ πολυειδῶν μορφωμάτων; Δέον ἐπ' αὐτῇ καὶ πάσας τὰς τῶν ὄντων τιθέναι καὶ καταφάσκειν θέσεις, ὡς πάντων αἰτίᾳ, καὶ πάσας αὐτὰς κυριώτερον ἀποφάσκειν, ὡς ὑπὲρ πάντα ὑπερούσῃ, καὶ μὴ οἴεσθαι τὰς ἀποφάσεις ἀντικειμένας εἶναι ταῖς καταφάσεσιν, ἀλλὰ πολὺ πρότερον αὐτὴν ὑπὲρ τὰς στερήσεις εἶναι τὴν ὑπὲρ πᾶσαν καὶ ἀφαίρεσιν καὶ θέσιν.

<3> Οὕτω γοῦν ὁ θεῖος Βαρθολομαῖός φησι καὶ πολλὴν τὴν θεολογίαν εἶναι καὶ ἐλαχίστην καὶ τὸ Εὐαγγέλιον πλατὺ καὶ μέγα καὶ αὖθις συντετμημένον, ἐμοὶ δοκεῖν ἐκεῖνο ὑπερφυῶς ἐννοήσας, ὅτι καὶ πολύλογός ἐστιν ἡ ἀγαθὴ πάντων αἰτία καὶ βραχύλεκτος ἅμα καὶ ἄλογος, ὡς οὔτε λόγον οὔτε νόησιν ἔχουσα, διὰ τὸ πάντων αὐτὴν ὑπερουσίως ὑπερκειμένην εἶναι καὶ μόνοις ἀπερικαλύπτως καὶ ἀληθῶς ἐκφαινομένην τοῖς καὶ τὰ ἐναγῆ πάντα καὶ τὰ καθαρὰ διαβαίνουσι καὶ πᾶσαν πασῶν ἁγίων ἀκροτήτων ἀνάβασιν ὑπερβαίνουσι καὶ πάντα τὰ θεῖα φῶτα καὶ ἤχους καὶ λόγους οὐρανίους ἀπολιμπάνουσι καὶ «εἰς τὸν γνόφον» εἰσδυομένοις, »οὗ» ὄντως ἐστίν, ὡς τὰ λόγιά φησιν, ὁ πάντων ἐπέκεινα. Καὶ γὰρ οὐχ ἁπλῶς ὁ θεῖος Μωϋσῆς ἀποκαθαρθῆναι πρῶτον αὐτὸς κελεύεται καὶ αὖθις τῶν μὴ τοιούτων ἀφορισθῆναι
144 καὶ μετὰ πᾶσαν ἀποκάθαρσιν ἀκούει τῶν | πολυφώνων σαλπίγγων καὶ ὁρᾷ φῶτα πολλὰ καθαρὰς ἀπαστράπτοντα καὶ πολυχύτους ἀκτῖνας· εἶτα τῶν πολλῶν ἀφορίζεται καὶ μετὰ τῶν ἐκκρίτων ἱερέων ἐπὶ τὴν ἀκρότητα τῶν θείων ἀναβάσεων φθάνει. Κἀν τούτοις αὐτῷ μὲν οὐ συγγίνεται τῷ θεῷ, θεωρεῖ δὲ οὐκ αὐτόν (ἀθέατος γάρ), ἀλλὰ τὸν τόπον, οὗ ἔστη. (Τοῦτο δὲ οἶμαι σημαίνειν τὸ τὰ θειότατα καὶ ἀκρότατα τῶν ὁρωμένων καὶ νοουμένων ὑποθετικούς τινας εἶναι λόγους τῶν ὑποβεβλημένων τῷ πάντα ὑπερέχοντι, δι' ὧν ἡ ὑπὲρ πᾶσαν ἐπίνοιαν αὐτοῦ παρουσία δείκνυται ταῖς νοηταῖς ἀκρότησι τῶν ἁγιωτάτων αὐτοῦ τόπων



tuturor, trebuie să îi aplicăm și să afirmăm despre ea toate atribuirile ființărilor, dar și mai potrivit este să negăm despre ea toate acestea, ca despre una ce este supra-ființial deasupra tuturor, și să nu credem că negațiile sunt contrare afirmațiilor, ci că, mult înaintea lor, ea este deasupra privațiilor, fiind deasupra oricărei suprimări și oricărei atribuiri.

3. Tocmai de aceea spune divinul Bartolomeu că teologia este și multă, dar și foarte puțină, iar Evanghelia este amplă și mare, dar și concisă. Cred că el a înțeles în mod supra-firesc că această cauză bună a tuturor este și mult cuvântată și cuvântată pe scurt, dar și necuvântată[14], în măsura în care ea nu are nici cuvânt, nici gândire[15], deoarece stă în mod supra-ființial[16] mai presus de toate și se arată în mod netăinuit și adevărat doar celor ce trec de toate cele impure și de cele pure, trecând dincolo de orice urcare spre toate înălțimile sfinte, părăsind toate luminile divine, sunetele și cuvintele cerești, pentru a pătrunde „în întunecimea în care este"[17] cu adevărat cel de dincolo de toate[18], după cum spun Scripturile. Căci nu întâmplător i se poruncește divinului Moise ca mai întâi să se purifice pe sine, iar apoi să se depărteze de cei ce nu erau așa, iar după toată purificarea aude trâmbițele cu multe glasuri[19], vede multe lumini, care străfulgeră într-o bogată revărsare de raze pure; apoi, depărtându-se de cei mulți, ajunge – împreună cu preoții aleși – la înălțimea urcărilor divine. Cu toate acestea, el nu se întâlnește cu Dumnezeu și nu îl vede pe el (căci este nevăzut), ci doar locul în care este el. Cred că acest lucru înseamnă că cele mai dumnezeiești și mai înalte dintre cele văzute și gândite sunt niște cuvinte ce sugerează pe cele ce stau sub cel ce transcende toate[20], prin care este indicată prezența lui mai presus de orice noțiune, situată pe înălțimile inteligibile ale locurilor sale celor mai sfinte. Și abia atunci[21] se detașează chiar și de cele văzute și de cei ce văd, și intră în întunecimea necunoașterii[22], care este cu adevărat mistică, suspendând orice cuprindere de ordinul

ἐπιβατεύουσα). Καὶ τότε καὶ αὐτῶν ἀπολύεται τῶν ὁρωμένων καὶ τῶν ὁρώντων καὶ εἰς τὸν γνόφον τῆς ἀγνωσίας εἰσδύνει τὸν ὄντως μυστικόν, καθ' ὃν ἀπομύει πάσας τὰς γνωστικὰς ἀντιλήψεις, καὶ ἐν τῷ πάμπαν ἀναφεῖ καὶ ἀοράτῳ γίγνεται, πᾶς ὢν τοῦ πάντων ἐπέκεινα καὶ οὐδενός, οὔτε ἑαυτοῦ οὔτε ἑτέρου, τῷ παντελῶς δὲ ἀγνώστῳ τῇ πάσης γνώσεως ἀνενεργησίᾳ κατὰ τὸ κρεῖττον ἑνούμενος καὶ τῷ μηδὲν γινώσκειν ὑπὲρ νοῦν γινώσκων.



cunoașterii, și se află în cel total intangibil și invizibil, fiind cu totul al celui de dincolo de toate și nefiind al nimănui, nici al său însuși, nici al altuia[23], unit cu cel ce este complet incognoscibil, în inactivitatea – în sens superior – a oricărei cunoașteri, și cunoscând mai presus de intelect, prin însuși faptul de a nu cunoaște nimic.

## II

145 Κατὰ τοῦτον ἡμεῖς γενέσθαι τὸν ὑπέρφωτον εὐχόμεθα γνόφον καὶ δι' ἀβλεψίας καὶ ἀγνωσίας ἰδεῖν καὶ γνῶναι τὸν ὑπὲρ θέαν καὶ γνῶσιν αὐτῷ τῷ μὴ ἰδεῖν μηδὲ γνῶναι – τοῦτο γάρ ἐστι τὸ ὄντως ἰδεῖν καὶ γνῶναι – καὶ τὸν ὑπερούσιον ὑπερουσίως ὑμνῆσαι διὰ τῆς πάντων τῶν ὄντων ἀφαιρέσεως, ὥσπερ οἱ αὐτοφυὲς ἄγαλμα ποιοῦντες ἐξαιροῦντες πάντα τὰ ἐπιπροσθοῦντα τῇ καθαρᾷ τοῦ κρυφίου θέᾳ κωλύματα καὶ αὐτὸ ἐφ' ἑαυτοῦ τῇ ἀφαιρέσει μόνῃ τὸ ἀποκεκρυμμένον ἀναφαίνοντες κάλλος. Χρὴ δέ, ὡς οἶμαι, τὰς ἀφαιρέσεις ἐναντίως ταῖς θέσεσιν ὑμνῆσαι· καὶ γὰρ ἐκείνας μὲν ἀπὸ τῶν πρωτίστων ἀρχόμενοι καὶ διὰ μέσων ἐπὶ τὰ ἔσχατα κατιόντες ἐτίθεμεν· ἐνταῦθα δὲ ἀπὸ τῶν ἐσχάτων ἐπὶ τὰ ἀρχικώτατα τὰς γνῶμεν ἐκείνην τὴν ἀγνωσίαν τὴν ὑπὸ πάντων τῶν γνωστῶν ἐν πᾶσι τοῖς οὖσι περικεκαλυμμένην καὶ τὸν ὑπερούσιον ἐκεῖνον ἴδωμεν γνόφον τὸν ὑπὸ παντὸς τοῦ ἐν τοῖς οὖσι φωτὸς ἀποκρυπτόμενον.

## II

Ne rugăm să fim în această supra-luminoasă întunecime, iar prin nevedere și necunoaștere[24] să vedem și să cunoaștem pe cel mai presus de vedere și cunoaștere, adică prin însuși faptul de a nu vedea și de a nu cunoaște – căci aceasta înseamnă cu adevărat a vedea și a cunoaște – și să lăudăm în mod supra-ființial pe cel supra-ființial, prin suprimarea tuturor celor ce sunt[25], așa cum cei ce fac o statuie naturală[26] înlătură toate oprelistile ce împiedică vederea clară a ceea ce este ascuns, și doar prin suprimare dezvăluie în ea însăși frumusețea ce fusese ascunsă. Cred că trebuie să lăudăm suprimările în sens invers[27] atribuirilor, căci pe acestea le atribuim începând de la cele mai dintâi, trecând prin cele din mijloc și coborând până la cele ultime, pe când aici le suprimăm pe toate, începând de la cele ultime, împlinind urcarea înspre cele mai originare, ca să cunoaștem în mod netăinuit acea necunoaștere tăinuită de toate cele cunoscute din toate cele ce sunt și ca să vedem acea întunecime supra-ființială ascunsă de toată lumina din cele ce sunt.

III

146 Ἐν μὲν οὖν ταῖς Θεολογικαῖς Ὑποτυπώσεσι τὰ κυριώτατα τῆς καταφατικῆς θεολογίας ὑμνήσαμεν, πῶς ἡ θεία καὶ ἀγαθὴ φύσις ἑνικὴ λέγεται, πῶς τριαδική· τίς ἡ κατ' αὐτὴν λεγομένη πατρότης τε καὶ υἱότης· τί βούλεται δηλοῦν ἡ τοῦ πνεύματος θεολογία· πῶς ἐκ τοῦ ἀΰλου καὶ ἀμεροῦς ἀγαθοῦ τὰ ἐγκάρδια τῆς ἀγαθότητος ἐξέφυ φῶτα καὶ τῆς ἐν αὐτῷ καὶ ἐν ἑαυτοῖς καὶ ἐν ἀλλήλοις συναϊδίου τῇ ἀναβλαστήσει μονῆς ἀπομεμένηκεν ἀνεκφοίτητα· πῶς ὁ ὑπερούσιος Ἰησοῦς ἀνθρωποφυϊκαῖς ἀληθείαις οὐσίωται καὶ ὅσα ἄλλα πρὸς τῶν λογίων ἐκπεφασμένα κατὰ τὰς Θεολογικὰς Ὑποτυπώσεις ὕμνηται. Ἐν δὲ τῷ Περὶ Θείων Ὀνομάτων, πῶς ἀγαθὸς ὀνομάζεται, πῶς ὤν, πῶς ζωὴ καὶ σοφία καὶ δύναμις καὶ ὅσα ἄλλα τῆς νοητῆς ἐστι θεωνυμίας. Ἐν δὲ τῇ Συμβολικῇ Θεολογίᾳ, τίνες αἱ ἀπὸ τῶν αἰσθητῶν ἐπὶ τὰ θεῖα μετωνυμίαι, τίνες αἱ θεῖαι μορφαί, τίνα τὰ θεῖα σχήματα καὶ μέρη καὶ ὄργανα, τίνες οἱ θεῖοι τόποι καὶ κόσμοι, τίνες οἱ θυμοί, τίνες αἱ λῦπαι καὶ αἱ μήνιδες, τίνες αἱ μέθαι καὶ
147 αἱ | κραιπάλαι, τίνες οἱ ὅρκοι καὶ τίνες αἱ ἀραί, τίνες οἱ ὕπνοι καὶ τίνες αἱ ἐγρηγόρσεις καὶ ὅσαι ἄλλαι τῆς συμβολικῆς εἰσι θεοτυπίας ἱερόπλαστοι μορφώσεις.

Καί σε οἴομαι συνεωρακέναι, πῶς πολυλογώτερα μᾶλλόν ἐστι τὰ ἔσχατα τῶν πρώτων· καὶ γὰρ ἐχρῆν τὰς Θεολογικὰς Ὑποτυπώσεις καὶ τὴν τῶν Θείων Ὀνομάτων ἀνάπτυξιν βραχυλογώτερα εἶναι τῆς Συμβολικῆς Θεολογίας. Ἐπείπερ ὅσῳ πρὸς τὸ ἄναντες ἀνανεύομεν, τοσοῦτον οἱ λόγοι ταῖς συνόψεσι τῶν νοητῶν περιστέλλονται· καθάπερ καὶ νῦν εἰς

III

În *Schițele teologice* am lăudat lucrurile de căpătâi ale teologiei afirmative: în ce fel se spune că natura divină și bună este una și în ce fel se spune că este treimică; ce sunt paternitatea și filiația pe care le afirmăm despre ea, ce înseamnă teologia Duhului; cum, din binele nematerial și indivizibil, răsar luminile din inima bunătății și rămân inseparabile[28] de rămânerea în el, în ele însele și unele într-altele, rămânere coeternă cu odrăslirea lor[29]; cum Iisus cel supra-ființial a luat ființa adevărurilor naturii umane; și toate celelalte lucruri revelate în Scripturi sunt lăudate în *Schițele teologice*. În *Despre numele divine* am arătat în ce sens este numit bine, cel ce este, viață, înțelepciune și putere, și toate celelalte ce țin de numirea divină inteligibilă. În *Teologia simbolică* am arătat care sunt denumirile preluate de la cele sensibile pentru cele divine: ce sunt formele divine, ce sunt figurile divine și părțile și organele, ce sunt locurile divine și podoabele, ce sunt mâniile, ce sunt tristețile și furiile, ce sunt bețiile și îmbătările[30], ce sunt jurămintele, blestemele, somnul și trezirile[31] și toate celelalte care sunt forme sacru-plăsmuite ale divinei amprentări simbolice.

Cred că și tu ai remarcat că ultimele sunt mult mai amplu discursive decât primele; căci era nevoie ca *Schițele teologice* și explicarea *Numelor divine* să fie mai concise decât *Teologia simbolică*. Cu cât ridicăm privirea mai sus, cu atât cuvintele cuprinderilor inteligibile se restrâng, ca și acum când, intrând în întunecimea mai presus de intelect, nu vom găsi un discurs concis, ci o completă necuvântare și negândire. Căci și acolo, când discursul cobora de sus înspre cele

τὸν ὑπὲρ νοῦν εἰσδύνοντες γνόφον οὐ βραχυλογίαν, ἀλλ' ἀλογίαν παντελῆ καὶ ἀνοησίαν εὑρήσομεν. Κἀκεῖ μὲν ἀπὸ τοῦ ἄνω πρὸς τὰ ἔσχατα κατιὼν ὁ λόγος κατὰ τὸ ποσὸν τῆς καθόδου πρὸς ἀνάλογον πλῆθος ηὐρύνετο· νῦν δὲ ἀπὸ τῶν κάτω πρὸς τὸ ὑπερκείμενον ἀνιὼν κατὰ τὸ μέτρον τῆς ἀνόδου συστέλλεται καὶ μετὰ πᾶσαν ἄνοδον ὅλως ἄφωνος ἔσται καὶ ὅλως ἑνωθήσεται τῷ ἀφθέγκτῳ.

Διὰ τί δὲ ὅλως, φῄς, ἀπὸ τοῦ πρωτίστου θέμενοι τὰς θείας θέσεις ἀπὸ τῶν ἐσχάτων ἀρχόμεθα τῆς θείας ἀφαιρέσεως; Ὅτι τὸ ὑπὲρ πᾶσαν τιθέντας θέσιν ἀπὸ τοῦ μᾶλλον αὐτῷ συγγενεστέρου τὴν ὑποθετικὴν κατάφασιν ἐχρῆν τιθέναι· τὸ δὲ ὑπὲρ πᾶσαν ἀφαίρεσιν ἀφαιροῦντας ἀπὸ τῶν μᾶλλον αὐτοῦ διεστηκότων ἀφαιρεῖν. Ἦ οὐχὶ μᾶλλόν ἐστι ζωὴ καὶ ἀγαθότης ἢ ἀὴρ καὶ λίθος; Καὶ μᾶλλον οὐ κραιπαλᾷ καὶ οὐ μηνιᾷ ἢ οὐ λέγεται οὐδὲ νοεῖται;



ultime, pe măsura coborârii, se lărgea într-o pluralitate proporţională; acum însă, înaintând de la cele de jos înspre cel ce stă mai presus, pe măsura înaintării, discursul se contrage, iar după întreaga înaintare, va fi complet fără glas şi se va uni complet cu cel inexprimabil.

Dar, vei spune, de ce oare punem atribuirile divine începând de la cel dintâi, pe când suprimarea divină o începem de la cele din urmă? Deoarece, atunci când punem pe cel mai presus de orice atribuire, trebuie să punem afirmaţia ipotetică începând de la ceea ce este cel mai înrudit cu el; în schimb, atunci când suprimăm pe cel mai presus de orice suprimare, trebuie să suprimăm începând de la cele mai depărtate de el. Căci oare nu este mai degrabă viaţă şi bunătate decât aer şi piatră[32]? Şi nu spunem mai degrabă că nu se îmbată şi nu se mânie decât că nu este spus, nici gândit?

IV

148 Λέγομεν οὖν, ὡς ἡ πάντων αἰτία καὶ ὑπὲρ πάντα οὖσα οὔτε ἀνούσιός ἐστιν οὔτε ἄζωος, οὔτε ἄλογος οὔτε ἄνους· οὐδὲ σῶμά ἐστιν οὔτε σχῆμα, οὔτε εἶδος οὔτε ποιότητα ἢ ποσότητα ἢ ὄγκον ἔχει· οὐδὲ ἐν τόπῳ ἐστὶν οὔτε ὁρᾶται οὔτε ἐπαφὴν αἰσθητὴν ἔχει· οὐδὲ αἰσθάνεται οὔτε αἰσθητή ἐστιν· οὐδὲ ἀταξίαν ἔχει καὶ ταραχήν, ὑπὸ παθῶν ὑλικῶν ἐνοχλουμένη, οὔτε ἀδύναμός ἐστιν, αἰσθητοῖς ὑποκειμένη συμπτώμασιν, οὔτε ἐν ἐνδείᾳ ἐστὶ φωτός· οὐδὲ ἀλλοίωσιν ἢ φθορὰν ἢ μερισμὸν ἢ στέρησιν ἢ ῥεῦσιν οὔτε ἄλλο τι τῶν αἰσθητῶν οὔτε ἐστὶν οὔτε ἔχει.

IV

Despre cauza tuturor, care este mai presus de toate, spunem că nu este fără ființă, nici fără viață, nici fără rațiune, nici fără intelect; ea nu este nici corp, nici nu are figură, nici formă, nici calitate, cantitate sau masă; nu este nici într-un loc, nici nu se vede, nici nu are contact sensibil, nu este nici simțită, nici sensibilă; nu are nici dezordine, nici tulburare, nu este deranjată de patimi materiale, nu este fără putere sau supusă accidentelor sensibile, nu îi lipsește lumina, nu este și nici nu are schimbare, distrugere, diviziune, privație, curgere sau altceva dintre cele sensibile.

## V

149 Αὖθις δὲ ἀνιόντες λέγομεν, ὡς οὔτε ψυχή ἐστιν οὔτε νοῦς, οὔτε φαντασίαν ἢ δόξαν ἢ λόγον ἢ νόησιν ἔχει· οὐδὲ λόγος ἐστὶν οὔτε νόησις, οὔτε λέγεται οὔτε νοεῖται· οὔτε ἀριθμός ἐστιν οὔτε τάξις, οὔτε μέγεθος οὔτε σμικρότης, οὔτε ἰσότης οὔτε ἀνισότης, οὔτε ὁμοιότης ἢ ἀνομοιότης· οὔτε ἕστηκεν οὔτε κινεῖται οὔτε ἡσυχίαν ἄγει· οὐδὲ ἔχει δύναμιν οὔτε δύναμίς ἐστιν οὔτε φῶς· οὔτε ζῇ οὔτε ζωή ἐστιν· οὔτε οὐσία ἐστὶν οὔτε αἰὼν οὔτε χρόνος· οὐδὲ ἐπαφή ἐστιν αὐτῆς νοητὴ οὔτε ἐπιστήμη, οὔτε ἀλήθειά ἐστιν οὔτε βασιλεία οὔτε σοφία, οὔτε ἓν οὔτε ἑνότης, οὔτε θεότης ἢ ἀγαθότης· οὐδὲ πνεῦμά ἐστιν, ὡς ἡμᾶς εἰδέναι, οὔτε υἱότης
150 οὔτε | πατρότης οὔτε ἄλλο τι τῶν ἡμῖν ἢ ἄλλῳ τινὶ τῶν ὄντων συνεγνωσμένων· οὐδέ τι τῶν οὐκ ὄντων, οὐδέ τι τῶν ὄντων ἐστίν, οὔτε τὰ ὄντα αὐτὴν γινώσκει, ᾗ αὐτή ἐστιν, οὔτε αὐτὴ γινώσκει τὰ ὄντα, ᾗ ὄντα ἐστίν· οὔτε λόγος αὐτῆς ἐστιν οὔτε ὄνομα οὔτε γνῶσις· οὔτε σκότος ἐστὶν οὔτε φῶς, οὔτε πλάνη οὔτε ἀλήθεια· οὔτε ἐστὶν αὐτῆς καθόλου θέσις οὔτε ἀφαίρεσις, ἀλλὰ τῶν μετ' αὐτὴν τὰς θέσεις καὶ ἀφαιρέσεις ποιοῦντες αὐτὴν οὔτε τίθεμεν οὔτε ἀφαιροῦμεν, ἐπεὶ καὶ ὑπὲρ πᾶσαν θέσιν ἐστὶν ἡ παντελὴς καὶ ἑνιαία τῶν πάντων αἰτία καὶ ὑπὲρ πᾶσαν ἀφαίρεσιν ἡ ὑπεροχὴ τοῦ πάντων ἁπλῶς ἀπολελυμένου καὶ ἐπέκεινα τῶν ὅλων.

## V

Înaintând și mai mult, spunem că nu este nici suflet, nici intelect; nu are nici reprezentare, nici opinie, rațiune sau gândire; nu este nici rațiune, nici gândire; nu este nici spusă, nici gândită; nu este nici număr, nici ordine, nici mărime, nici micime, nici egalitate, nici inegalitate, nici asemănare sau neasemănare; nici nu stă, nici nu se mișcă, nici nu stă în liniște[33]; nu are putere, nici nu este putere, nici lumină, nici nu trăiește, nici viață nu este; nici ființă nu este, nici eternitate, nici timp; nici nu există contact inteligibil cu ea, nici știință, nici adevăr nu este, nici împărăție, nici înțelepciune, nici unu, nici unime, nici dumnezeire sau bunătate; nu este nici duh, astfel încât noi să îl putem cunoaște, nici filiație, nici paternitate, nici altceva dintre cele ce sunt cunoscute de noi sau de altceva dintre cele ce sunt; nu este nici ceva dintre cele ce nu sunt, nici ceva dintre cele ce sunt, iar cele ce sunt nu o cunosc așa cum este ea, nici ea nu cunoaște ființele așa cum sunt ele[34]; nu există discurs al ei, nici nume, nici cunoaștere; nu este nici întuneric, nici lumină; nici eroare, nici adevăr; nu există, în general, nici atribuire, nici suprimare a ei, ci, făcând atribuirea și suprimarea celor de după ea, nu îi atribuim și nici nu o suprimăm pe ea însăși, căci cauza desăvârșită și unitară a tuturor este mai presus de orice atribuire, iar preeminența celui ce este în mod simplu detașat de toate și dincolo de toate[35] este mai presus de orice suprimare[36].

# Note

## *Despre numele divine*

1. *Schițele teologice* nu s-au păstrat, dar Dionisie se referă de mai multe ori la acest tratat, prezentând pe scurt conținutul lui în *Teologia mistică*, III, precum și în acest prim capitol din *Despre numele divine*.
2. Deși termenul creștin pentru Scriptură este γραφή, Dionisie utilizează τὰ λόγια, termen prin care filozofii neoplatonici desemnau textele revelate pe a căror autoritate se sprijineau ei, de pildă, *Oracolele Caldeene*.
3. *1 Cor.* 2, 4. Am tradus pasajele biblice astfel încât să corespundă contextului în care le invocă Dionisie și să reflecte în mod adecvat interpretarea pe care le-o oferă acesta. În schimb, în note, am redat în general pasajele corespunzătoare din Biblia sau Sfânta Scriptură, 1988, tipărită sub îndrumarea PF Teoctist, cu aprobarea Sfântului Sinod.
4. Prin termenul ὑπερούσιος (supra-ființial), Dionisie continuă tradiția neoplatonică a principiului de dincolo de ființă (ἐπέκεινα τῆς οὐσίας), tradiție ce se reclamă din textul platonic al *Republicii*, 509b 9 (vezi, de pildă, Plotin, *Enneade*, V, 5, 6.11). Totuși, Dionisie dă acestei idei un sens suplimentar. Astfel, toate numele din seria celor formate cu prefixul ὑπερ- indică nu numai depășirea termenului respectiv (al ființei, în acest caz), ci și faptul că Dumnezeu este prin excelență ceea ce indică acel termen. Tocmai din acest motiv am preferat traducerea termenului ὑπερούσιος prin „supra-ființial” (în loc de „mai presus de ființă”), deoarece este mai aproape de sensul nuanțat al acestei expresii. Absent la Plotin, termenul este folosit de Proclus, precum și de maestrul său, Syrianus (vezi, de pildă, *Comentariul la Metafizica lui Aristotel* 11.21: „unul cel supra-ființial”: τὸ ὑπερούσιον ἕν). Damascius relativizează acest termen, arătând că, de pildă, chiar și vârful ființei

inteligibile este într-un fel supra-fiinţial, pe când unul pur este supra-fiinţialul pur (vezi DAMASCIUS, *Despre primele principii*, R I, 238.16-21; W III, 106.12-20). ATHANASIE AL ALEXANDRIEI (*Liber de definitionibus*, PG 28, 536.25) arată că „Dumnezeu este cauza supra-fiinţială a întregii fiinţe": πάσης οὐσίας αἰτία ὑπερούσιος. Termenul apare foarte des la IOAN DAMASCHINUL (vezi, de pildă, *Expositio fidei*, 12b.30: „fiinţa supra-fiinţială": ἡ ὑπερούσιος οὐσία).

5. Aceeaşi idee apare în *Teologia mistică*, III, 147.13, unde Dionisie descrie discursul negativ ca unul care se concentrează (συστέλλεται), apoi devine fără sunet, înainte de a se uni complet cu cel inexprimabil. Astfel, discursul nostru se apropie de dumnezeire nu printr-o cunoaştere propriu-zisă, care se dezvoltă înspre pluralitate, ci, din contră, prin suprimare, prin reţinere şi moderaţie faţă de ceea ce nu poate fi cunoscut.
6. „Sunt contemplate" (ἐποπτεύεται). Verbul ἐποπτεύω este cel care corespunde celei mai înalte trepte a cunoaşterii şi a iniţierii la PLATON (vezi, de pildă, *Phaidros*, 250c; *Banchetul*, 210a 10).
7. Amprentarea (τύπος): termenul se regăseşte la PLATON, *Theaitetos*, 192a 4, referindu-se la cunoaşterea pe care o avem despre un lucru, obţinută ca o întipărire a acelui lucru în suflet. Vezi, de asemenea, *Timaios*, 39e 7, unde se vorbeşte despre Demiurg ca despre cel care „imprimă universului natura modelului său": τὴν τοῦ παραδείγματος ἀποτυπούμενος φύσιν. Ideea este preluată apoi de neoplatonici: PROCLUS (*Comentariul la Parmenide*, 839-840) descrie maniera participaţiei la ideile inteligibile făcând o analogie cu modul în care se imprimă o pecete în ceară. Lucrurile care participă la o idee primesc amprenta ei şi devin astfel nişte imagini ale ideii, astfel încât universul sensibil în întregime este imaginea universului inteligibil (urmând concluzia platonică din *Timaios*, 92c).
8. Este vorba despre Dumnezeu ca unu absolut. Conform concluziei din prima ipoteză a dialogului platonic *Parmenide* (137c-142a), unul nu poate fi nici gândit, nici numit. Dionisie preia această temă, dezvoltată de tradiţia neoplatonică, a unei origini absolut unitare şi inaccesibile a realităţii. El va reveni asupra numelui de „unu" în capitolul al XIII-lea din *Despre numele divine*, pentru a explica în ce sens Dumnezeu este numit unu, deşi nu poate fi gândit.



9. „Unitatea unificatoare a oricărei unităţi" sau „henada unificatoare a oricărei henade" (ἑνὰς ἑνοποιὸς ἁπάσης ἑνάδος). Unitatea (sau henada: ἑνάς) este un concept fundamental al neoplatonismului tardiv, desemnând un tip de unitate secundă care face legătura între unul imparticipabil şi lucrurile plurale, manifestând şi transmiţând lucrurilor caracterul unitar al principiului. La Proclus, unul absolut transcende pluralitatea henadelor. El a făcut să apară toate henadele, dar este dincolo de ele. În acest sens, unul este numit „henada de dincolo de fiinţe" (ἐπέκεινα τῶν ὄντων ἑνάδος) (*Comentariul la Parmenide*, 904.34), dar şi „henadă a henadelor" (ἑνὰς ἑνάδων) (*Teologia platonică*, II, 65.12; *Comentariul la Timaios*, I, 457.23; *Comentariul la Parmenide*, 1045.1). Vezi, de pildă, STEEL (2010), pp. 646-647. La Dionisie, termenul ἑνάς se referă la unul absolut, care este „unitatea treimică" (τὴν τριαδικὴν ἑνάδα) (*Despre numele divine*, I, 5, p. 116.9, ed. Suchla). În schimb, nivelul intermediar al henadelor neoplatonice nu apare.
10. Nenumirea (ἀνωνυμία) principiului prim este o temă care îşi are originea filozofică la Platon: unul din prima ipoteză din *Parmenide* (142a 3) este fără nume (Οὐδ' ἄρα ὄνομα ἔστιν αὐτῷ), temă reluată apoi de gânditorii neoplatonici. Vezi de pildă PLOTIN, *Enneade*, V, 5, 6.23-37.
11. Dionisie foloseşte doi termeni diferiţi pentru a sugera caracterul cauzator al dumnezeirii: „cauză" (αἰτία) şi „cauzator" (αἴτιον). La Proclus, cei doi termeni se refereau la unul absolut, respectiv la henadele divine, adică la unităţile plurale care determină în mod efectiv apariţia diverselor tipuri de fiinţări. Vezi, în acest sens, ROMANO (2000).
12. „În mod adecvat binelui" (ἀγαθοπρεπῶς) este un termen compus de Dionisie, făcând parte dintr-o serie de termeni construiţi pe aceeaşi rădăcină: ἀγγελοπρεπῶς („în mod adecvat îngerilor"), θεοπρεπῶς („în mod adecvat lui Dumnezeu"), ἱεροπρεπῶς („adecvat celor sacre").
13. Faptul că dumnezeirea este incognoscibilă este demonstrat prin aceea că doar ea putea să se arate şi să vorbească despre sine; dacă altcineva ar fi putut vorbi despre ea, atunci aceasta nu ar mai fi fost cu adevărat incognoscibilă. În neoplatonism există ideea că tradiţia platonică despre adevărul divin s-ar sprijini în cele din urmă pe o mărturie divină; vezi PROCLUS,

*Teologia platonică*, I, 1. Dionisie formulează în mod explicit acest argument al incognoscibilității dumnezeirii pornind de la faptul că aceasta a vorbit despre sine pentru a se arăta incognoscibilă. Astfel, revelația capătă un sens aparte în gândirea lui Dionisie, ea devenind un argument pentru necunoașterea lui Dumnezeu, pentru transcendența sa.

14. La neoplatonici, verbul ὑμνέω („a lăuda", „a aduce un imn", „a proslăvi", „a celebra") indică singura manieră admisibilă în care se poate vorbi despre principiul prim, unul absolut: nu prin definiții și determinații, ci lăudând transcendența cea mai presus de toate lucrurile. Vezi, de pildă, Plotin, *Enneade*, II, 9, 9.33, care identifică nivelurile realității (unul absolut, intelectul, sufletul) cu cei trei zei principali ai religiei grecești (Uranos, Cronos, Zeus), arătând că principiul prim trebuie lăudat prin imnuri. Cel mai potrivit în acest sens era imnul negativ adus unului absolut în prima ipoteză din dialogul *Parmenide* (137-142), în care toate caracteristicile plurale ale ființei (părți, întreg, mișcare, timp etc.) sunt respinse, pe rând, de la unul cel non-plural. Vezi în acest sens Proclus, *Teologia platonică*, II, 65.5-15 și *Comentariul la Parmenide*, 1191.34-35. Damascius merge și mai departe, spunând că despre principiul cu adevărat prim – inefabilul (τὸ ἀπόρρητον), situat dincolo de unul tradiției – nu trebuie să vorbim nici măcar prin imnuri, deoarece chiar și această manieră discursivă introduce pluralitatea acolo unde nu poate fi vorba de nici o pluralitate și de nici o discursivitate (vezi Damascius, *Despre primele principii*, R I, 4.7-10; W I, 4.17). Ultimul imn care trebuie depășit este cel adresat unului, prin care sugerăm atât simplitatea, cât și cuprinderea lui. Pentru Dionisie, Scripturile sunt imnuri dumnezeiești, iar orice nume pe care îl adresăm lui Dumnezeu trebuie adresat ca imn, ca laudă.

15. *Cf. Mt.* 11, 29-30. Vezi, de pildă, Dionisie, *Ierarhia bisericească*, III, 11; 90.20: „jugul cel de viață făcător". În contextul de față, cuvântul poate fi înțeles și ca „balanță" care, așa cum se spune mai sus, iluminează în mod proporțional fiecare ființă, păstrând astfel ordinea tuturor dispunerilor sfinte.

16. Prezent deja la Platon (vezi, de pildă, *Timaios*, 24c 4, 53a 7), termenul διακόσμησις („ordonare", „aranjare", „dispunere") indică la stoici structura ordonată a universului și a elementelor care îl compun. Proclus și Damascius utilizează des acest termen pentru a indica diversele niveluri de realitate, în necesara lor succesiune, de la cel mai înalt nivel inteligibil și până la cel sensibil.



17. Termenul θεαρχία este un concept dintr-o serie de compuși similari, precum ἀγαθαρχία („principiul binelui"), ἐναρχία („uni-arhie"), ἱεραρχία („ierarhie"). Am preferat să nu traducem acest termen printr-o parafrază (precum „principiul divin"), ci să îl redăm ca atare. Ca și ceilalți termeni formați pe aceeași rădăcină, θεαρχία indică nu doar principiul divin, izolat, ci mai degrabă felul în care Dumnezeu își exercită puterea lui asupra realității. Θεαρχία nu indică doar transcendența, izolată înaintea realității, ci și prezența constantă a principiului în întreaga realitate care tinde să se întoarcă la Dumnezeu. Astfel, Dionisie va preciza imediat mai jos că, pentru cei ce se îndumnezeiesc, principiul dătător de bine este tearhie.

18. Proclus (*Teologia platonică*, I, 125.3-5 și *Comentariul la Cratylos*, 30.13-14) vorbește de reținerea (εὐλάβεια) – ce merge dincolo de frică – pe care o avea Socrate față de numele zeilor (*cf.* Platon, *Philebos*, 12b-c).

19. Traducem prin „deiform" termenul θεοειδής, care înseamnă: „de forma dumnezeirii", „care are caracter dumnezeiesc", „care este ca Dumnezeu". Dionisie folosește o serie de termeni compuși după această schemă, vezi, de pildă, ἀγαθοειδής („care are forma binelui").

20. Altfel spus, cei ce se îndumnezeiesc, adică cei care se apropie de Dumnezeu, se apropie tocmai de acest început sau principiu al dumnezeirii, pe care Dionisie îl indică prin termenul „tearhie". Ca tearhie, Dumnezeu este astfel și începutul, dar și sfârșitul a tot ceea ce există.

21. „Procesiunea" (πρόοδος) este un termen neoplatonic ce descrie maniera în care pluralitatea lucrurilor existente se desfășoară pornind de la principiul prim și cauza tuturor. Vezi, de pildă, Plotin, *Enneade*, V, 5, 3.6-15, care prezintă procesiunea realității folosind imaginea unei procesiuni regale, în fruntea căreia se află Marele Rege, adică principiul tuturor, urmat de celelalte ranguri, în ordinea nobleței lor. Pentru Proclus (*Teologia platonică*, I, 9.13; I, 14.18), procesiunea realității corespunde întocmai nivelurilor de realitate descrise de Platon în *Parmenide*,

în ipoteza a doua (142b-155e), mai precis, predicatelor pe care Platon le atribuie unului care participă la ființă. Pentru Proclus, acestea sunt henadele divine, unitățile care guvernează diversele tipuri de ființări din univers, iar scopul gândirii platonice ar fi tocmai acela de a expune desfășurarea acestor henade pornind de la unul absolut. La Dionisie, procesiunea este maniera în care Dumnezeu cel unu și transcendent revarsă bunătatea sa asupra tuturor lucrurilor, manifestând astfel prezența sa și oferind tuturor lucrurilor participarea la darul bunătății sale. Procesiunea surprinde distincția din cadrul tearhiei, care se dăruiește tuturor lucrurilor, plurificându-se fără a pierde caracterul ei absolut unitar.

22. Pentru Dionisie, scrierile teologice sau teologia desemnează Scriptura, iar teologii sunt autorii biblici.
23. Monada (μονάς) și unitatea sau henada (ἑνάς) sunt două maniere de a indica unitatea. Platon folosește cei doi termeni fără a distinge foarte precis între ei. Vezi Platon, *Phaidon*, 101c și 105c. La neoplatonici, μονάς indică de obicei vârful unitar al ființei inteligibile, care restrânge întregul număr și întreaga pluralitate inteligibilă (*cf.* Damascius, *Despre primele principii*, R I, 2.20; W I, 3.1), în timp ce ἑνάς indică acel tip de unitate participabilă care precede fiecare tip de ființare, transmițând fiecăreia unitatea principiului absolut, precum și caracterul propriu fiecăreia (teoria henadelor divine este expusă de Proclus în *Teologia platonică*, III, 1-6).
24. „Unime" (ἑνότης), „unitate" (ἑνάς), „unire" (ἕνωσις). Termenul ἑνότης sugerează caracterul unitar al dumnezeirii, în timp ce ἑνάς arată că Dumnezeu este acea „unitate unificatoare a oricărei unități" invocată mai sus. Al treilea termen din această serie, ἕνωσις, surprinde mai degrabă procesul prin care diversitatea plurală este restrânsă în unitate.
25. „Indivizibilitate" (ἀμέρεια) este calitatea unui lucru de a nu avea părți. Originea acestei idei filozofice este dialogul *Parmenide* al lui Platon, în care, în prima ipoteză asupra unului, se spune că unul nu este nici întreg și nu are nici părți. Pentru neoplatonici, ideea este de o importanță capitală, deoarece indivizibilitatea este caracterul principiului prim. Dacă în cazul intelectului divin părțile au un statut special, nefiind propriu-zis desprinse unele de altele, ci comunicând între ele și



având un fel de co-prezență reciprocă, în schimb, principiul de dincolo de ființă nu are nici măcar această structură a părților, ci transcende orice fel de pluralitate.

26. Termenul τριάς („triadă") este foarte folosit în tradiția neoplatonică, referitor la maniera în care este constituită lumea inteligibilă, urmând mereu o structură cu trei termeni. Astfel, intelectul divin este descris ca: ființă, viață, gândire sau ca obiect al unei gândiri care se gândește pe sine. Dionisie aplică acest termen la un nivel superior, anume asupra principiului prim, care pentru neoplatonici era absolut unitar, dincolo de orice triadă. Astfel, Dumnezeu este și unu dincolo de ființă, dar și triadă. Tocmai de aceea, traducem aici τριάς prin „treime", pentru a sugera astfel că nu mai este vorba de triada neoplatonică inteligibilă, ci de structura triipostatică a dumnezeirii.
27. *Ef.* 3, 15. Orice paternitate și orice filiație își au sensul și numele de la Tatăl Ceresc, care este Tatăl prin excelență. Modelul oricărei paternități este tearhia, care produce totul în mod mai presus de ființă, prin puterea sa născătoare (γονιμότης). Traducerea românească a pasajului paulinic – „din Care își trage numele orice neam" – limitează sensul originalului grecesc.
28. „Luminile lucrării divine" (θεουργικὰ φῶτα) sau „luminile prin care lucrează Dumnezeu" sunt tocmai numele divine, simbolurile care ne arată modul în care se manifestă tearhia. Astfel, tot ceea ce spunem despre Dumnezeu ca laudă corespunde unui mod în care el se manifestă, producând tot ceea ce există și dăruind tuturor participarea la cele bune. Despre lucrarea divină, vezi *Rom.* 14, 20 (τὸ ἔργον τοῦ θεοῦ). Conceptul de „lucrare divină" (θεουργία) este o marcă a neoplatonismului tardiv, mai ales la Iamblichos, care consideră că filozofia și simpla activitate rațională nu sunt suficiente pentru a ajunge la unirea cu divinitatea cea mai presus de gândire. De aceea, pentru Iamblichos, este nevoie de o activitate superioară, numită „teurgie", prin care obținem îndumnezeirea, intrând în legătură cu zeii prin intermediul simbolurilor pe care zeii înșiși le-au lăsat în lume în acest scop. Dacă la Iamblichos teurgia este activitatea zeilor în vederea divinizării sufletului, la Dionisie ea este o acțiune întreprinsă de Dumnezeu și, mai precis, de Hristos, în vederea mântuirii. Dodds (1947) consideră

că teurgia ar fi mai degrabă un declin al raționalității clasice grecești, perspectivă contrazisă în exegeza recentă: vezi, de pildă, SHAW (1999).

29. *1 Tes.* 4, 17.

30. „Sclipire" (μαρμαρυγή) este termenul care indică la Platon o revărsare bruscă și puternică de lumină, care impresionează ochiul. Vezi, de exemplu, *Republica*, 515c 9, despre sclipirile focului la care nu pot privi cei ce până atunci au văzut doar umbrele lucrurilor, sau 518a 8, referitor la sclipirile pe care le vede cel ce trece de la întuneric și de la neștiință înspre lumină. DAMASCIUS (*Despre primele principii*, R I, 126.14) vorbește despre sclipirea formelor inteligibile, care este foarte intensă, dar pe care noi o vedem doar de departe și de aceea ne apare neclară și slabă.

31. Termen de origine stoică, ἐπιβολή desemnează pentru neoplatonici o manieră de cunoaștere directă, fără intermediere discursivă, realizată după modelul vederii, care percepe în ansamblu, fără a separa între ele părțile obiectului văzut, așa cum le separă discursul (PLOTIN, *Enneade*, IV, 4, 1.20). Unul absolut are despre sine o intuiție directă, simplă, superioară gândirii raționale (*Enneade*, VI, 7, 39.2). Intelectul divin se cunoaște pe sine prin intuiție și tot astfel poate cunoaște principiul absolut unitar: printr-o viziune în care cel ce cunoaște se unește și se identifică cu cel cunoscut (*Enneade*, VI, 7, 35.19-24). Vezi HARRINGTON (2005), care analizează sensul plotinian al termenului și maniera în care Dionisie îl reia. Tot intuiția este cunoașterea prin care sufletul, unificat în sine însuși, poate avea acces la unul absolut. IAMBLICHOS (*Protrepticul*, 22.4; 118.29) folosește acest termen pentru a indica modul simplu în care intelectul surprinde principiile comune ale lucrurilor. Damascius arată că această cunoaștere intuitivă, la care și noi putem avea acces, constă în a înălța raza sufletului nostru, deschizând floarea cunoașterii noastre unitare (*Despre primele principii*, R I, 43.21-44.2; W I, 65.1-7). La Dionisie, intuiția are sensul perceperii razelor pe care binele le face să strălucească în mod proporțional peste toate lucrurile. Mai precis, este vorba de a tinde în sus spre raza binelui, atât cât permite această rază, deci a primi atât cât manifestă ea. Prin intuiție, mergem pe urma razei, înspre sursa ei, până la unirea cea mai presus de intelect. Intuiția se referă la raza luminii nevăzute și neapropiate a binelui; de aceea, ea este „fără vedere" și presupune încetarea oricărei activități intelective.

32. *Lc.* 20, 36.

33. „Contact" (ἐπαφή) este un alt termen pe care – alături de ἐπιβολή – neoplatonicii îl folosesc pentru a indica modul în care sufletul poate obține unirea cu principiul prim al tuturor lucrurilor: la aceasta nu se ajunge printr-un discurs rațional – ceea ce ar implica o desfășurare temporală –, ci doar printr-o atingere directă, mai presus de gândire și de discursivitate. Vezi PLOTIN, *Enneade*, VI, 6, 8.14; VI, 7, 36.4, care arată de asemenea că unul absolut are față de sine un astfel de „contact indicibil" (ἐπαφὴ μόνον ἄρρητος) (*Enneade*, V, 3, 10.42).

34. Dionisie urmează aici tradiția neoplatonică a identificării unului prim (din *Parmenide*, 137c 4 – 142a 8) cu binele absolut (din *Republica*, 509b 9). Vezi, de pildă, PLOTIN, *Enneade*, II, 9, 1.5-6, unde unul și binele sunt descrise ca reprezentând o aceeași natură.

35. Este vorba despre unul incognoscibil, lăudat prin suprimarea celor ce sunt.

36. Vezi, de pildă, PROCLUS, *Elemente de teologie*, 121: „orice lucru divin are o subzistență care este bunătate" (Πᾶν τὸ θεῖον ὕπαρξιν μὲν ἔχει τὴν ἀγαθότητα). În neoplatonismul târziu, termenul ὕπαρξις („subzistență") desemnează simplitatea esențială a unui lucru, fundamentul unitar pornind de la care lucrul se constituie în toate amănuntele existenței sale plurale. DAMASCIUS (*Despre primele principii*, R I, 52.25-27; W I, 79.12-14) vorbește despre „subzistența supra-simplificată a totului", adică unul absolut, care este totul, anterior desfășurării plurale a totului. La DIONISIE (*Despre numele divine*, IV, 1) această unitate absolută și cauză a tuturor lucrurilor este descrisă ca bunătate, care se extinde apoi în toate lucrurile.

37. *Col.* 1, 17. Expresia din textul paulinic se referă la Dumnezeu, de aceea este formulată la masculin: „El este înaintea tuturor și toate sunt așezate în el" (καὶ αὐτός ἐστιν πρὸ πάντων καὶ τά πάντα ἐν αὐτῷ συνέστηκεν). Ideea unui principiu care este toate lucrurile, dar care precede pluralitatea totului – idee pe care Dionisie o sprijină aici pe textul paulinic – se găsește și

la Damascius (*Despre primele principii*, R. I, 3.3; W. I, 3.12: πάντα καὶ αὐτὸ πρὸ τῶν πάντων). Vezi şi Plotin, *Enneade*. III, 9, 4: unul este totul, deoarece produce totul, dar fără a fi el însuşi lucrurile care compun totul.

38. „Toate tind spre ea" (αὐτῆς πάντα ἐφίεται) este o expresie a lui Aristotel, *Etica Nicomahică*, I, 1094 a, care arată că orice activitate tinde spre un bine, astfel încât binele este cel spre care tind toate lucrurile. Aristotel se referă în acest context la un bine concret, iar nu la binele absolut. Vezi, de asemenea, Platon, *Philebos*, 20d 8: cel ce cunoaşte binele tinde spre el. Plotin preia ideea aristotelică, aplicând-o însă la binele absolut; vezi *Enneade*, I, 8, 2.3: binele este cel spre care tind toate lucrurile, dar el însuşi nu mai tinde spre nimic altceva, deoarece nu mai are nevoie la rândul său de un bine superior. Cu acest sens absolut, expresia este reluată apoi de ceilalţi gânditori neoplatonici – vezi, de pildă, Proclus, *Comentariul la Republica*, I, 287.1; *Teologia platonică*, II, 20.23.
39. Dionisie uneşte aici cele două ipoteze din *Parmenide*: prima, a cărei concluzie era că unul nu are nume, şi a doua, a cărei concluzie era că unul are orice nume. Acest paradox al Dumnezeului fără nume, care este numit prin toate numele, poate fi înţeles în lumina discursului apostolului Pavel de pe Areopag, în care este anunţat – şi astfel numit – Dumnezeul necunoscut, cel lăudat atât de greci prin necunoaşterea lor, cât şi de Pavel prin revelaţie.
40. *Gen.* 32, 29; *Jud.* 13, 17-18.
41. *Flp.* 2, 9.
42. *Ef.* 1, 21.
43. *Ex.* 3, 14.
44. *In.* 14, 6.
45. *In.* 1, 9; 8, 12.
46. *In.* 14, 6.
47. *Deut.* 10, 17; *Ps.* 49, 1.
48. *Ps.* 135, 3; *1 Tim.* 6, 15; *Apoc.* 17, 14; 19, 16.
49. *Dan.* 9, 24.
50. *Is.* 40, 28. Termenul este reluat şi discutat în *Despre numele divine*, X.
51. „Cel care este" (ὁ ὤν), *Ex.* 3, 14.



52. *Evr.* 1, 2: „Cel ce a făcut veacurile"; *1 Tim.* 1, 17: „Împăratul veacurilor".
53. *Prov.* 8, 1.
54. *Is.* 40, 13: „Cine a cunoscut mintea [sau intelectul] Domnului?" (τίς ἔγνω νοῦν κυρίου;).
55. *In.* 1, 1.
56. *Suz.* 1, 42.
57. *Col.* 2, 3: „Întru care sunt ascunse toate vistieriile înţelepciunii şi ale cunoaşterii".
58. *Deut.* 3, 24; *Iov* 12, 13; *1 Cor.* 1, 24.
59. *2 Mac.* 13, 4; *1 Tim.* 6, 15; *Apoc.* 17, 14; *Despre numele divine*, XII, 1.
60. *Dan.* 7, 9; *Despre numele divine*, X, 2.
61. *Ps.* 101, 28: „Dar Tu acelaşi eşti şi anii Tăi nu se vor împuţina".
62. *Mal.* 3, 6; *Iac.* 1, 17; *Despre numele divine*, IX, 4.
63. *Ps.* 26, 1; *Is.* 56, 1; *Lc.* 2, 30.
64. *Ier.* 23, 5; *Iov* 36, 3; *Ps.* 49, 7; *1 Cor.* 1, 30.
65. *1 Cor.* 1, 30.
66. *1 Cor.* 1, 30; *Despre numele divine*, VIII, 9.
67. *3 Rg.* 19, 12; *Despre numele divine*, IX, 1.
68. *1 Cor.* 6, 19.
69. *Is.* 66, 1; *Ier.* 23, 24; *Mt.* 28, 18.
70. *Ps.* 101, 28; *1 Cor.* 12, 6; *Despre numele divine*, IX, 4.
71. *In.* 1, 10.
72. *Iov* 22, 12; *Ps.* 8, 1; 112, 4; *Ef.* 4, 10.
73. *Mal.* 3, 20.
74. *2 Pt.* 1, 19; *Apoc.* 22, 16.
75. *Deut.* 4, 24; *Mal.* 3, 2.
76. *Apoc.* 22, 17; *In.* 7, 38.
77. Termenul πνεῦμα poate fi înţeles ca „suflare" (*2 Rg.* 22, 16; *Iov* 4, 9; *Ps.* 17, 18; *Is.* 34, 16), dar şi ca „duh" (*In.* 4, 24; *Apoc.* 22, 17).
78. *Is.* 18, 4.
79. *Ex.* 13, 21; *Num.* 12, 5; *Deut.* 31, 15; *Ps.* 98, 7.
80. *Is.* 8, 14.
81. *Ps.* 117, 22 („Piatra pe care n-au băgat-o în seamă ziditorii, aceasta s-a făcut în capul unghiului"), *Mt.* 21, 42; *Mc.* 12, 10; *Lc.* 20, 17; *Ef.* 2, 20: „Piatra cea din capul unghiului fiind însuşi Iisus Hristos". Dacă Plotin, de pildă, insista asupra

caracterului vital al intelectului divin, spunând că acesta nu este „ca o piatră sau ca un lemn" (*Enneade*, IV, 7, 9.24), pentru Dionisie, chiar și un lucru lipsit de viață, precum piatra, poate deveni un simbol al lui Dumnezeu.

82. *Sir.* 43, 27 („el este totul": τὸ πᾶν ἐστιν αὐτός); *1 Cor.* 15, 28.
83. Faptul că principiul absolut este toate lucrurile și nimic din cele ce sunt este marca neoplatonismului: vezi, de pildă, Plotin, *Enneade*, V, 2: „Unul este toate lucrurile și nici unul", expresie pe care Plotin și neoplatonicii în general o preiau din dialogul platonic *Parmenide* (160b 2-3: πάντα τέ ἐστι τὸ ἕν καὶ οὐδὲ ἕν ἐστι).
84. „Cauza tuturor" (πάντων αἰτία) este o expresie recurentă în neoplatonism, prin care este desemnat principiul prim; vezi, de exemplu, Proclus, *Teologia platonică*, I, 14.3; *Elemente de teologie*, 60.11. Originea expresiei este platonică: vezi Platon, *Philebos*, 27b 1.
85. *1 Cor.* 15, 28; *Col.* 3, 11.
86. Termenul ὑποστάτις este forma de feminin de la ὑποστάτης, termen pe care Proclus îl folosește foarte mult, vezi, de pildă, *Teologia platonică*, III, 30.1, referitor la cauza ce face să existe întregul univers.
87. Proclus, *Elemente de teologie*, 70.
88. „Coezivă" (συνεκτική): care ține lucrurile împreună, care le menține și le dă continuitate și unitate, fără să le lase să se disperseze într-o pluralitate lipsită de ordine internă. Această coeziune dată de Dumnezeu păstrează toate lucrurile împreună și „nu le lasă să cadă din el, ca nu cumva, mișcate din vatra cea desăvârșită, să piară" (*Despre numele divine*, X, 1).
89. Cauza tuturor lucrurilor este vatra lor (ἑστία). Ideea este de origine neoplatonică: astfel, Plotin, *Enneade*, V, 5, 5.16-25; VI, 2, 8.7-13, explică faptul că, deși intelectul divin – care este ființa veritabilă – este produs de unul absolut, depărtându-se într-un fel de sursa sa, totuși el nu vrea să se depărteze mai mult, ci se întoarce înăuntru, stând pe loc (ἔστη) și devenind astfel vatră (ἑστία) stabilă a tuturor lucrurilor. Vatra sugerează stabilitatea ființei veritabile, care, deși este plurală, are toate părțile sale unite într-o comuniune perfectă și se gândește pe sine fără a ieși vreodată în afara sa. Plotin urmează sugestia lui Platon, care pune în legătură etimologică termenii οὐσία („ființă") și ἑστία („vatră"), vezi *Cratylos*, 401c-d. La Dionisie, în schimb, vatra nu desemnează intelectul divin, ființa veritabilă, ci însăși cauza tuturor lucrurilor, cea care le dă stabilitate. Tema este recurentă la Proclus (vezi, de pildă, *Teologia platonică*, IV, 47.28; *Comentariul la Cratylos*, 139.3).



90. Cauza tuturor este cea de la care proced toate lucrurile, pentru că ea le face să existe, dar și cea care întoarce lucrurile spre sine (πρὸς ἑαυτὴν ἐπιστρεπτική). Recunoaștem aici cele două teme din tradiția neoplatonică: procesiunea (πρόοδος), prin care lucrurile sunt produse pornind de la principiu, respectiv conversiunea (ἐπιστροφή), prin care lucrurile tind să revină la principiu, să se unească cu el. Dionisie reia aceste teme filozofice și conceptele corespunzătoare, operând însă anumite modificări. Astfel, în cazul lui ἐπιστροφή, nu mai este vorba de tendința realității de a se întoarce la principiu, ci este vorba de faptul că Dumnezeu însuși face ca lucrurile să se întoarcă la el. Majoritatea ocurențelor termenului ἐπιστροφή, precum și a termenilor înrudiți au acest sens activ: cauzatorul tuturor le întoarce pe toate la sine, bunătatea întoarce totul la ea, așa cum lumina le întoarce pe cele sensibile spre ea. Acest sens specific al termenului ne-a făcut să preferăm traducerea termenului grecesc prin „întoarcere", în locul termenului mult mai tehnic de „conversiune".
91. „Amprentările" (τύποι, urmele lăsate de o pecete) sunt imaginile lui Dumnezeu în lucruri. Dumnezeu, care amprentează toate lucrurile, se arată prin aceste amprentări și de aceea poate să primească la rândul său amprentări, sub forma cuvintelor de laudă.
92. *Gen.* 18, 2; *Ez.* 8, 2; *Apoc.* 1, 13-17.
93. *2 Cron.* 16, 9; *Iov* 34, 21; *Ps.* 33, 18; 138, 16; *1 Pt.* 3, 12.
94. *Ps.* 33, 14; *Sir.* 21, 6; *Iac.* 5, 4; *1 Pt.* 3, 12.
95. *Dan.* 7, 9.
96. *Gen.* 3, 8; *Ps.* 95, 12; 101, 2; *Mt.* 17, 1.
97. *Ex.* 33, 22; *Iov* 10, 8; *Ps.* 43, 3; 74, 8; 88, 13; 89, 25; 144, 16; *Ez.* 6, 14.
98. *Deut.* 32, 11; *Ps.* 90, 4.
99. *Deut.* 32, 11; *Ps.* 16, 8; 90, 4.

100. *Deut.* 33, 27; *Iov* 40, 9; *Ps.* 88, 13; 97, 2.
101. *Ex.* 33, 23.
102. *Ex.* 24, 10; *Ps.* 45, 3; *Is.* 60, 13; *Lc.* 10, 39; *In.* 12, 3.
103. *Is.* 28, 5; *Apoc.* 14, 14.
104. *Ps.* 88, 5; *Ez.* 1, 26.
105. *Ps.* 74, 8; *Mt.* 26, 27; *1 Cor.* 10, 16.
106. *Ps.* 74, 9; 115, 4; *Avacum* 2, 16; *In.* 18, 11.
107. *Teologia simbolică* este un tratat care nu s-a păstrat, dar pe care Dionisie îl amintește în *Teologia mistică*, III, în *Ierarhia cerească*, XV, 6, precum și în *Scrisoarea a IX-a*, 1. El trebuia să urmeze imediat după *Despre numele divine*, scopul lui fiind acela de a analiza numirile luate de la lucrurile sensibile: părțile și organele atribuite lui Dumnezeu, podoabele, mâniile, tristețile, furiile etc.
108. Îndemnul către Timotei de a nu dezvălui cele dumnezeiești corespunde celui adresat de apostolul Pavel: „O, Timotei, păzește comoara ce ți s-a încredințat, depărtându-te de vorbirile deșarte și lumești și de împotrivirile științei mincinoase" (*1 Tim.* 6, 20).
109. În mod paradoxal, Dionisie vrea să laude numele celui fără nume. Tema este întâlnită și în neoplatonism. Astfel, Damascius (*Despre primele principii*, R I, 64.1; W I, 96.6-7) arată că principiul prim nu are un nume adecvat, drept pentru care trebuie să îi atribuim orice nume. Este ceea ce face Dionisie în tratatul său, însă într-o manieră specifică: el vrea să aplice lui Dumnezeu toate numele, tocmai pentru a arăta că, de fapt, el nu are nici un nume propriu.
110. *Ps.* 118, 43.
111. Bunătatea în sine (αὐτοαγαθότης) este un concept neoplatonic, vezi, de pildă, Proclus, *Elemente de teologie*, 127.9, sau *Teologia platonică*, I, 91.8.
112. *Mt.* 19, 17.
113. *Mc.* 10, 18.
114. *Mt.* 20, 15. Vezi *Despre numele divine*, IV, 1-17, referitor la numele de „bine".
115. *Ps.* 142, 10: „Duhul Tău cel bun să mă povățuiască la pământul dreptății".
116. *Ex.* 3, 14; *Despre numele divine*, V.
117. *Apoc.* 1, 4; 1, 8.



118. *Ps.* 101, 28; *Evr.* 1, 12.
119. *In.* 15, 26.
120. *In.* 5, 21.
121. *In.* 6, 63.
122. „Domnirea" (κυρεία) nu trebuie confundată cu „domniile" (κυριότητα), termen care numește un nivel al puterilor inteligibile îngerești. Domnirea (κυρεία) lui Dumnezeu depășește chiar și acest nivel îngeresc al domniilor.
123. *1 Cor.* 1, 2.
124. *2 Cor.* 3, 17.
125. *1 Cor.* 8, 6; 11, 12.
126. *Col.* 1, 16; vezi și *In.* 1, 3; *Rom.* 11, 36.
127. *Col.* 1, 17.
128. *Ps.* 103, 31.
129. *In.* 10, 30.
130. *In.* 16, 15.
131. *In.* 17, 10.
132. Așa cum amintește la începutul paragrafului, Dionisie a discutat aceste lucruri în *Schițele teologice*.
133. Dacă toate numirile dumnezeiești trebuie luate ca referindu-se la toată dumnezeirea, fără nici o diferență, atunci ar putea părea că se pierd complet distincțiile adecvate lui Dumnezeu, precum aceea dintre Tatăl, Fiul și Sfântul Duh. Dionisie va arăta însă ce este distinct în unirile dumnezeiești, precum și ce este unit în distincțiile dumnezeiești.
134. Dionisie subliniază relația dintre filozofia ca iubire de înțelepciune (φιλοσοφία) și înțelepciunea dumnezeiască (θεοσοφία), arătând astfel că filozofia sa constă în explicarea înțelepciunii dumnezeiești expuse în Scripturi.
135. Ridicarea privirii înspre dumnezeieștile sclipiri corespunde unui efort de a descoperi faptul că distincțiile (adică procesiunile tearhiei), deși plurale, sunt unite în unitatea cea mai presus de intelect a dumnezeirii, tot așa cum lumina vizibilă unește toate lucrurile cuprinse în sclipirile ei (*Despre numele divine*, IV, 4).
136. Supra-bun (ὑπεράγαθον) este un termen folosit și de Plotin (*Enneade*, VI, 9, 6.40), pentru a arăta că binele suprem nu este bine pentru sine, ca și cum ar avea nevoie de acest bine, ci este bine pentru celelalte lucruri, care pot participa la el.

137. „Cele ce țin de suprimarea prin excelență" (ὅσα τῆς ὑπεροχικῆς ἐστιν ἀφαιρέσεως): nu este vorba de acea suprimare ce revine lucrurilor inferioare, de pildă, materiei lipsite de orice formă, ci de suprimarea care indică o depășire a celor suprimate. Vezi, de exemplu, *Teologia platonică*, I 12.21-22, unde Proclus distinge în mod explicit aceste două maniere de suprimare, punându-le în legătură cu două dintre cele nouă ipoteze din *Parmenide*: prima ipoteză corespunde unului absolut, care este o neființă prin exces (καθ' ὑπεροχήν), pe care orice atribut de ordinul ființei l-ar limita; în schimb, ipoteza a cincea corespunde materiei, neființă prin lipsă (κατὰ ἔλλειψιν).
138. „Stabilitate" (μονιμότης): termen rar, pe care îl regăsim la PROCLUS, *Comentariul la Alcibiade*, 60.2; 175.9. Vezi de asemenea DIONISIE, *Scrisoarea a IX-a*, 3.24.
139. Construit pe aceeași rădăcină ca și „ierarhie" (ἱεραρχία) sau „tearhie" (θεαρχία), „uni-arhia" (ἑναρχία) îl indică pe Dumnezeu ca principiu al unității, ca sursă a unității sau unitate a tuturor unităților. Specific lui Dionisie, termenul este rar, fiind folosit mai degrabă adjectival.
140. „Rămânerea" (μονή) este un termen de origine neoplatonică pe care Dionisie îl preia. În acest fel se explică precizarea de mai jos: „dacă trebuie să spunem așa", adică dacă trebuie să folosim acest termen filozofic deja consacrat. Aproape fiecare ocurență a acestui termen este însoțită de termenul „așezare" (ἵδρυσις), care precizează foarte bine sensul lui μονή în *Despre numele divine*. Dionisie folosește acest termen aplicându-l la mai multe niveluri: în privința lui Dumnezeu, care „rămâne în sine însuși" (*Despre numele divine*, IX, 4; IX, 5; IX, 8; X, 2); în privința ipostasurilor treimice, ca în contextul de față. Totuși, cel mai adesea termenul se referă la lucrurile plurale, care rămân și sunt așezate în sursa lor, adică în bunătatea dumnezeiască.
141. Vezi *In*. 10, 38; 14, 9; 17, 21.
142. Intelectele participă la unirea de dincolo de toate. De aceea, unirile din intelecte sunt foarte puternice, pe măsura acestei participări la unirea absolută. Mai precis, la nivelul intelectului, „toate sunt în toate în mod neamestecat" (ἀμιγῶς ... δι' ὅλων ὅλα), adică distincția dintre părțile intelectului nu implică o separație totală, ci în fiecare parte regăsim întregul intelectului, precum și fiecare dintre celelalte părți. Această descriere a structurii intelectului este tipic plotiniană. Vezi, de pildă, *Enneade*, V, 8, 4.4-8.



143. Vezi, de pildă, *In*. 5, 11.
144. *Lc*. 21, 15; *1 Cor*. 12, 8.
145. Imaginea cercului pentru a ilustra participarea tuturor lucrurilor la sursa lor comună este specifică neoplatonismului. Vezi, de exemplu, PLOTIN, *Enneade*, VI, 8, 18.7-17; V, 1, 11.10-13, care imaginează intelectul divin ca un cerc în care razele plurale participă toate la unitatea centrului.
146. Imaginea peceții (σφραγίς) este utilizată în neoplatonism: vezi, de pildă, PROCLUS, *Comentariul la Parmenide*, 839.29-33; 840.3.
147. Toate lucrurile participă la dumnezeirea care este în sine însăși imparticipabilă. Este o problemă pe care Proclus o rezolva introducând henadele participabile. Acestea transmiteau tuturor lucrurilor unitatea principiului absolut, care rămânea astfel imparticipabil, anterior henadelor. Dionisie, în schimb, păstrează acest paradox: lucrurile participă la Dumnezeu, în măsura în care ele sunt cauzate de el, dar Dumnezeu este imparticipabil, fiind transcendent, dincolo de toate.
148. Aceeași explicație se regăsește la PLATON, *Theaitetos*, 194c-d, referitor la imprimarea imaginilor sensibile în suflet, ca într-o ceară.
149. *In*. 1, 14.
150. „Dumnezeu și cuvânt al lui Dumnezeu" (θεὸς καὶ θεοῦ λόγος), *cf*. *In*. 1, 1; *Apoc*. 19, 13. Tatăl și Duhul au participat la lucrarea divino-umană prin voința lor comună ca această lucrare să se împlinească, precum și prin lucrarea divină pe care au făcut-o când Hristos era ca noi.
151. Vezi PROCLUS, *Elemente de teologie*, 123: orice lucru divin este incognoscibil în sine, dar cognoscibil prin participație; în schimb, principiul prim, fiind imparticipabil, rămâne incognoscibil.
152. Vezi, de asemenea, PROCLUS, *Comentariul la Parmenide*, 1108.30-36: „Unul este sursa întregii dumnezeiri" (τὸ ἓν ἡ πηγὴ θεότητος πάσης).
153. *Zah*. 4, 3-7; *Is*. 4, 2; 11, 1; *Ier*. 23, 5.

154. Precauția exprimată de expresia „dacă trebuie să spunem așa" vine din faptul că atât „floare" (ἄνθος), cât și „vlăstar" (βλαστός sau βλάστημα) se regăsesc în *Oracolele Caldeene* (fragmentele 1, 34, 37, 88), un text de referință pentru gândirea neoplatonică tardivă. În acest context cele două cuvinte au un sens complet diferit de cel pe care vrea Dionisie să li-l dea. „Floarea intelectului" este o referință la vârful cel mai unitar al intelectului, prin care putem avea acces la unirea cu unul absolut, ideea fiind reluată de Proclus: vezi, de pildă, *Teologia platonică*, I, 15.4; *Comentariul la Alcibiade*, 248.3. *Cf.* nota 219 în VLAD (2006), p. 360.

155. *Ef.* 3, 15.

156. *Ps.* 81, 6; *1 Cor.* 8, 5; *Gal.* 3, 26.

157. Vezi, de asemenea, PLOTIN, *Enneade*, II, 4, 9.5-16: cauza nu este ea însăși ceea ce cauzează.

158. „În mod mistic", „ascuns" sau „tainic" (μυστικῶς): este vorba despre o cunoaștere a ceva ce rămâne tainic, de neînțeles, în ciuda manifestării lui. Apostolul Pavel vorbește despre „taina lui Dumnezeu" (τὸ μυστήριον τοῦ θεοῦ), pe care el a vestit-o (vezi *1 Cor.* 2, 1), despre taina Evangheliei, pe care el o binevestește (*Ef.* 6, 19), sau despre „taina voinței Sale" (τὸ μυστήριον τοῦ θελήματος αὐτοῦ), pe care Dumnezeu ne-a făcut-o cunoscută. Vezi, de asemenea, *Ef.* 3, 9, despre Hristos ca „taina cea din veac ascunsă", sau *1 Tim.* 3, 16, în care activitatea divino-umană a lui Hristos este înfățișată drept taină.

159. *In.* 6, 19.

160. „Renumitul nostru învățător", despre care Dionisie spune că ar fi autorul *Elementelor teologice*, precum și al *Imnurilor iubirii*, este Hieroteu. Identitatea acestui personaj este necunoscută. El îmbină însă o personalitate creștină (așa cum o arată preocuparea sa pentru problemele hristologice, din pasajul pe care Dionisie îl redă mai jos) cu un fundal filozofic neoplatonic: astfel, în capitolul al VI-lea din *Ierarhia cerească*, Dionisie îi atribuie lui Hieroteu împărțirea ordinelor îngerești în trei triade, dispunere specifică gândirii neoplatonice, mai precis lui Proclus, care este de asemenea autor al unei lucrări numite *Elemente de teologie*, precum și al unei colecții de imnuri. Vezi ROREM (1984), pp. 133-138.



161. „Împreuna-pătimire" (συμπάθεια): vezi *Evr.* 4, 16; 5, 8 („deși era Fiu, a învățat din cele ce a pătimit": ἔμαθεν ἀφ' ὧν ἔπαθεν). Termenul συμπάθεια are origini stoice, fiind de asemenea folosit de neoplatonici pentru a desemna armonia universului, felul în care toate lucrurile din lume interacționează, afectându-se reciproc, influențându-se unele pe altele, compunând astfel un tot unitar, organic, în care nimic nu poate exista izolat. Vezi, de pildă, PLOTIN, *Enneade*, IV, 4, 32.13, PROCLUS, *Elemente de teologie*, 28.9; 140.15.

162. Prin această precauție („dacă trebuie să spunem așa"), Dionisie se distanțează de rezonanța pe care o avea termenul συμπάθεια în tradiția neoplatonică, unde acordul și „simpatia" dintre toate lucrurile făceau cu putință practicile teurgice și divinatorii, vezi IAMBLICHOS, *De mysteriis*, 3, 9.31; 3, 27.2.

163. „Cauza tuturor" (Ἡ πάντων αἰτία), expresie recurentă la Proclus pentru a indica principiul prim; vezi, de pildă, *Teologia platonică*, I, 14.3, *Elemente de teologie*, 60.11.

164. Vezi PLOTIN, *Enneade*, V, 5, 4.13: unul este măsura tuturor lucrurilor, dar el însuși nu are nici o măsură și nici o limitare, fiind mai presus de orice număr. Vezi de asemenea PROCLUS, *Elemente de teologie*, 117: „Fiecare zeu este măsura celor ce sunt", deoarece zeul este unitar, iar unitatea este cea care limitează pluralitatea lucrurilor, determinând fiecare lucru și impunându-i forma lui specifică. Totuși, Proclus se referă în acest context la henadele divine, care sunt măsura lucrurilor deoarece toate lucrurile participă la ele; în schimb, Dionisie se referă la Dumnezeu însuși ca măsură a lucrurilor.

165. *Ps.* 54, 21.

166. *Ef.* 1, 23; 3, 19. În neoplatonism apare ideea că principiul poate produce totul, datorită supra-plinătății sale (τὸ ὑπέρπληρες). Vezi PLOTIN, *Enneade*, V, 2, 1.9 (supra-plinătatea unului a făcut restul lucrurilor); PROCLUS, *Elemente de teologie*, 131 (fiecare zeu se poate comunica ființelor subordonate lui, „datorită supra-plinătății sale": κατὰ τὸ ὑπέρπληρες ἑαυτοῦ); *Teologia platonică*, II, 50.7 (binele suprem conține în sine totul în mod unitar și tocmai această supra-plinătate a sa îi permite să producă totul).

167. Intelectul, viața și ființa sunt cele trei aspecte esențiale ale lumii inteligibile în neoplatonism; în schimb, unul absolut

este dincolo de intelect (sau de gândire), de viață și de ființă. Vezi, de pildă, Proclus, *Comentariul la Parmenide*, 1084.23-24; *Elemente de teologie*, 115 (ὑπερούσιός ἐστι καὶ ὑπέρζωος καὶ ὑπέρνους).

168. *Flp.* 2, 7.
169. Altfel spus, unul acesta absolut nu este un unu anume, nu este un lucru caracterizat prin unitate, care și-ar primi unitatea prin participare la un unu superior. Această idee este prezentă la gânditorii neoplatonici, care arată că unul absolut nu este, propriu-zis, nici măcar unu. Vezi, de pildă, Plotin, *Enneade*, V, 2, 1.1 („unul este totul și nici măcar unu"); Proclus, *Comentariul la Parmenide*, VII, 36 (ed. Klibansky, Labowsky), unde se arată că unul absolut nu este nici măcar unu, în timp ce primul care poate fi determinat ca „unu" este unul plural al ființei, al intelectului divin. Sursa doctrinară a acestei idei este dialogul platonic *Parmenide*, 141e 10-11.
170. În neoplatonism expresia „indivizibil în cele divizate" se referă mai degrabă la nivelul inteligibil; vezi, de exemplu, Proclus, *Teologia platonică*, IV, 67.1 (ἐν μεριστοῖς ἀμέριστος): nivelul inteligibil este o „comuniune indivizibilă" (ἀμέριστον κοινωνίαν), adică o pluralitate unitară, în care nu mai intervine separația specifică pluralității sensibile. Vezi și *Teologia platonică*, IV, 59.26; 84.18. Dionisie, în schimb, se referă la dumnezeire ca fiind în mod indivizibil în cele divizate.
171. La Dionisie nu mai există acea opoziție radicală între principiu și efectele sale, care exista, de pildă, la Proclus, pentru care unul absolut nu avea nici un fel de legătură cu efectele sale plurale, ci rămânea transcendent lor, sustrăgându-se dintre ele prin simplul fapt că le producea, sau invers: le producea prin simplul fapt că se sustrăgea din pluralitatea lor, lăsându-le într-un fel în afara sa. La Dionisie, Dumnezeu, ca unu absolut, produce totul în mod unitar, el se transmite tuturor și este prezent în toate, rămânând însă transcendent, mai presus de unu. El este și unu mai presus de unu, dar și pluralitatea indivizibilă a celor ce sunt. De fapt, pluralitatea nu se opune unului, ci, din contră, unul conține această pluralitate însăși. Unul rămâne unu indivizibil, chiar și în distincție.
172. Este vorba despre apostolul Pavel, pe care Dionisie îl va descrie drept „soarele comun nouă și învățătorului nostru" (*Despre numele divine*, VII, 1). Pentru „lumina lumii", vezi *Mt.* 5, 14; *In.* 8, 12.



173. *1 Cor.* 8, 5-6.
174. „Întreaga întregime tearhică" (ἐπὶ τῆς ὅλης [...] θεαρχικῆς ὁλότητος): expresie care subliniază caracterul inseparabil al persoanelor divine, precum și faptul că orice nume divin se aplică dumnezeirii fără rest, fără excepție.
175. Gânditorii neoplatonici erau obișnuiți cu această manieră de a invoca divinitatea pentru a-i cere ajutorul în expunerea pe care urmează să o facă, mai ales atunci când se refereau la lucruri divine, despre care numai divinitatea poate cunoaște adevărul deplin (vezi Plotin, *Enneade*, IV, 9, 4.6-7; V, 1, 6.9-12; Iamblichos, *Viața lui Pitagora*, 1, 1, 5.4-9; Proclus, *Teologia platonică*, I, 1, 7.21-8.4; III, 1, 6.4-7; *Comentariul la Parmenide*, 617.1-4; *Comentariul la Timaios*, I, 214.26-216.18; Damascius, *Despre primele principii*, R I, 73.1-2; W I, 109. 20). Originea acestui obicei este platonică (vezi, de pildă, Platon, *Timaios*, 27c 1 – d 1; 48d 4 – e 1, *Philebos*, 25b 8-10, 48d 4 – e 2, *Critias*, 106a 3 – b 7, *Legile*, IV, 712b 4, X, 893b 1-5, *Epinomis*, 980c 4-5). Totuși, la Dionisie, rugăciunea și invocarea lui Dumnezeu au un sens filozofic și mai puternic, deoarece numirea lui Dumnezeu are sensul invocării, al reamintirii și al rugăciunii, prin care noi înșine devenim prezenți față de Dumnezeu, unindu-ne cu el. Astfel, rugăciunea nu mai este un procedeu retoric, ci devine metoda prin care Dionisie poate expune numele divine, fără ca acestea să devină simple descrieri ale lui Dumnezeu.
176. Altfel spus, primul nume analizat este cel de „bine" sau „principiu al binelui" (ἀγαθαρχία), în timp ce toate celelalte nume analizate ulterior („lumină", „iubire", „ființă", „viață" etc.) sunt darurile preabune ale binelui, în care ne vom iniția pe măsură ce le vom invoca.
177. Aceeași idee se regăsește la Proclus, *Elemente de teologie*, 142.1-3: „Zeii sunt prezenți față de toate lucrurile în același fel, dar lucrurile nu sunt toate prezente față de zei în același fel".
178. „Frânghia" (σειρά) care atârnă din cer este o imagine cu o istorie filozofică importantă. Astfel, la Platon (*Republica*, 616b-c) apare imaginea unei lumini ce coboară din cer. Neoplatonicii utilizează metafora frânghiei sau a „lanțului

de aur" (σειρὴν χρυσείην), a cărei origine este homerică (vezi *Iliada* 8, 19), unde este vorba despre soare, care își trimite lumina din cer. În neoplatonism acest lanț leagă toate lucrurile din realitate cu principiul lor. Prezența lui indică unitatea, înrudirea și comuniunea tuturor lucrurilor între ele, datorită unei surse comune, din care descind prin asemănare (*cf.* Proclus, *Teologia platonică*, IV, 13.16), dar și faptul că lucrurile de același fel participă în mod diferit la o aceeași formă inteligibilă, unele fiind mai aproape, iar altele mai departe de modelul lor (*cf.* Proclus, *Teologia platonică*, III, 97.20). În *Elemente de teologie*, 21.4-5, σειρά indică seria, ordinea unică (μία τάξις) sau succesiunea unitară a lucrurilor ce proced dintr-o aceeași sursă.

179. Platon, *Legile*, 893b 4, unde invocarea zeilor joacă rolul unei frânghii de siguranță atunci când ne angajăm într-o discuție despre existența zeilor.
180. *Evr.* 5, 14.
181. Trupul „primitor de Dumnezeu" (θεοδόχου). Capacitatea de a-l primi pe Dumnezeu (θεοδοχία) se referă și la îngeri (vezi, de pildă, *Ierarhia cerească*, XIII, 4, 46.15), dar și în general la toate realitățile care pot primi lumina dumnezeiască, în funcție de apropierea lor față de aceasta (vezi, de exemplu, *Scrisoarea a VIII-a*, 2, unde este vorba despre ordinul preoților). Comentând acest pasaj, Ioan de Scythopolis a sugerat că Dionisie ar fi fost de față la adormirea Maicii Domnului, trupul care l-a primit pe Dumnezeu fiind, în acest caz, trupul care l-a născut pe Hristos. Această interpretare a întărit ideea că Dionisie ar fi un autor din perioada apostolică. Perczel (2008) arată însă că Dionisie se referea cel mai probabil la o celebrare euharistică, cu ocazia unui conciliu, probabil cel de la Calcedon, în care Dionisie s-ar fi întâlnit cu alți episcopi contemporani lui.
182. „Fratele Domnului" (ὁ ἀδελφόθεος), vezi *Mt.* 13, 55; *Mc.* 3, 31; 6, 3.
183. Expresie paradoxală, care descrie întruparea ca identitate a contrariilor, unind fragilitatea trupului cu infinita putere a lui Dumnezeu. Vezi *1 Cor.* 1, 25 („ceea ce pare slăbiciune a lui Dumnezeu este mai puternică decât tăria oamenilor"); *2 Cor.* 13, 4 („deși a fost răstignit din slăbiciune, din puterea lui Dumnezeu este însă viu").



184. Această ieșire din sine (ὅλος ἐξιστάμενος ἑαυτοῦ) este starea în care Dionisie îl îndeamnă pe Timotei să ajungă, pentru a fi „înălțat la raza întunericului dumnezeiesc" (*Teologia mistică*, I, 1, 142.10), termenul folosit în acest context fiind ἔκστασις.
185. Vezi *Fap.* 16, 25 („Pavel și Sila, rugându-se, lăudau pe Dumnezeu în cântări").
186. Aristotel (*Metafizica*, 890 a) vorbește despre dorința naturală a omului de a cunoaște; Dionisie merge și mai departe, arătând – printr-un joc de cuvinte – că această dorință naturală (κατὰ φύσιν) a intelectelor se referă la viziunea lucrurilor supra-firești sau care sunt mai presus de natură (τῶν ὑπερφυῶν).
187. Vezi, de pildă, *Ps.* 130, 1 („nici n-am umblat după lucruri mari, nici după lucruri mai presus de mine").
188. Vezi *1 Cor.* 2, 12 („ca să cunoaștem cele dăruite nouă de Dumnezeu").
189. Această preocupare de a explica textul fără a se abate de la intenția originară a autorului este obișnuită în gândirea neoplatonică, începând de la Plotin. Neoplatonicii se consideră membri ai unei tradiții străvechi, care deținea deja adevărul. De aceea, orice inovație (καινοπρέπεια) ar fi însemnat de fapt pierderea și trădarea acestui adevăr, precum și părăsirea autorității tradiției. Pentru Plotin (*Enneade*, V, 1, 8.10-11), cele spuse de el nu sunt lucruri originale. Dionisie are același tip de reverență față de tradiție: el nu aduce „nimic nou" (καινὸν μὲν οὐδέν), ci se plasează sub autoritatea lui Pavel. Mergând și mai departe, scrierile sale nu explică direct cele spuse de Pavel, ci doar cele scrise de Hieroteu, respectând astfel o anumită ordine, o anumită ierarhie. Pentru Dionisie, noutatea – „lucrul mai nou decât toate cele noi" – constă în faptul că Hristos a luat natura noastră, rămânând supra-firesc (vezi *Despre numele divine*, II, 10).
190. *Ps.* 24, 9; 33, 8; 99, 4; 105, 1; 117, 1; *Mt.* 19, 17; 20, 15; *Lc.* 18, 19. În neoplatonism problema binelui pornește de la referința platonică din *Republica*, 504-509, privind binele de dincolo de ființă. Tema este recurentă la Plotin (vezi, de pildă, *Enneade*, V, 5, 13.1-2), care demonstrează existența unui bine în sine (identic cu unul absolut), pornind de la ideea

lui Aristotel conform căreia orice activitate se îndreaptă spre un bine propriu (vezi *Etica Nicomahică*, 1094a 1-2).

191. Imaginea soarelui, folosită ca analogie pentru binele absolut, este prezentă în dialogul platonic *Republica*, 507, fiind reluată apoi de gânditorii neoplatonici: vezi, de pildă, Plotin, *Enneade*, VI, 7, 16.24 (analogia binelui cu soarele); Proclus, *Comentariul la Republica*, I, 278.17-22.

192. În neoplatonism ființa veritabilă este atât inteligibilă (νοητός), adică obiect al gândirii, cât și intelectivă (νοερός), adică act al gândirii. *Cf.* nota 148 în Vlad (2006), p. 343. Gândindu-se pe sine, ființa veritabilă realizează o identitate perfectă între aceste două aspecte, identitate asupra căreia insistă Plotin (*Enneade*, VI, 2, 8.3-5;VI, 6, 6.19-26), pornind de la referințele aristotelice privind identitatea dintre actul gândirii și obiectul ei (*Despre suflet*, 430 a2-5; VII, 431 b17; *Metafizica*, 1074b 33 – 1075a 5).

193. În neoplatonism termenul μονή are un sens mult mai tehnic; el indică principiul absolut, ca punct inițial de stabilitate, pornind de la care lucrurile din realitate se desfășoară. În acest sens, principiul precede procesiunea lucrurilor, făcând-o în același timp posibilă (vezi, de pildă, nota 184 în Vlad 2006, p. 351, unde termenul este tradus prin „manență"). La Dionisie, termenul nu indică un astfel de punct care precede procesiunea, ci se referă mai degrabă la faptul că lucrurile din cadrul procesiunii, produse de Dumnezeu, au ele însele un tip de stabilitate, care le face să nu se disperseze, ci să își păstreze natura lor unitară. Această stabilitate se datorează faptului că lucrurile care proced nu se despart niciodată complet de sursa lor, ci binele care le produce le conține în același timp în el însuși. Datorită rămânerii, lucrurile își păstrează ordinea lor firească, natura lor proprie, precum și felul lor specific de a fi, de a se manifesta.

194. Ideea că toate lucrurile tind spre un bine propriu este de origine aristotelică (*Etica Nicomahică*, 1094a 2), fiind reluată apoi de neoplatonici, care sugerează că toate lucrurile doresc binele absolut. Vezi Plotin, *Enneade*, I, 7, 1.22 (binele este cel spre care tind toate lucrurile: οὗ πάντα ἐφίεται); Proclus, *Comentariul la Republica*, I, 269.12.



195. „Ierarhie" (ἱεραρχία) este un termen construit de Dionisie pentru a indica ordinea sacră (τάξις ἱερά) a lucrurilor pornind de la Dumnezeu, principiul lor, și felul în care se transmit prezența și darul divin, după măsura fiecărui lucru, astfel încât fiecare lucru primește lumina razei dumnezeiești și se ridică spre asemănarea, imitarea și unirea cu Dumnezeu.

196. Pentru neoplatonici, lumea întreagă are forma unui templu, principiul prim fiind ascuns în sanctuarul templului, adică în locul de nepătruns, inaccesibil (ἐν ἀδύτοις). Vezi în acest sens Plotin, *Enneade*, VI 9, 11.1-26. Vezi și Proclus, *Teologia platonică*, III, 64.12, despre binele absolut, care rămâne ascuns în sanctuar, prezența sa fiind manifestată doar de frumos. *Cf.* notele 54 și 111 în Vlad (2006), pp. 316, 334.

197. „Transcendere" (ὑπερβολή) este termenul folosit de Platon în *Republica*, 509c 1-2, atunci când Glaucon aude pentru prima dată despre binele de dincolo de ființă și nu își poate stăpâni uimirea, calificându-l drept o „uimitoare transcendență".

198. Orice lipsă a formei pe care o afirmăm despre bine (lipsa vieții, lipsa intelectului etc.) indică faptul că binele – care este fără formă, depășind forma prin excelență – este în același timp sursa oricărei forme.

199. Aristotel, *Metafizica*, 1005b, 1046a.

200. „Supra-ființial" (ὑπερούσιος) este termenul utilizat de Dionisie pentru a indica depășirea ființei, ceea ce la Platon (*Republica*, 509b 9) și în neoplatonism era indicat prin expresia „dincolo de ființă" (ἐπέκεινα τῆς οὐσίας): vezi, de pildă, Plotin, *Enneade*, V, 4, 2.38; VI, 9, 11.42; Proclus, *Teologia platonică*, II, 32.21; *Comentariul la Parmenide*, 1060.29. Dacă la Platon binele era dincolo de ființă, depășind-o ca putere și ca vârstă, la neoplatonici binele este dincolo de ființă într-o manieră absolută, ajungând să fie conceput ca o neființă prin excelență la Proclus. Pentru Dionisie, binele este supra-ființial, termen cu dublu sens: binele este și dincolo de ființă, dar și ființa prin excelență.

201. *Gen.* 1, 16; *Ps.* 135, 7.

202. Imaginea soarelui folosită ca analogie a binelui apare la Platon, *Republica*, 508a-509b, 517a-b.

203. *1 In.* 1, 5 („Dumnezeu este lumină").

204. „Cuprinderea" sau „circumferința" (περιοχή). La Dionisie (și la neoplatonici în general) termenul nu are un sens spațial: bunătatea nu cuprinde lucrurile asemenea unei sfere cu o extindere maximă, în afara căreia nu ar mai fi nimic. Mai degrabă, bunătatea cuprinde toate lucrurile deoarece ea este cea care le face să fie, iar ele nu pot exista decât pentru că sunt înrădăcinate în această bunătate, din care își primesc natura lor proprie, unitatea și stabilitatea ființei lor, fără de care s-ar dispersa într-o pluralitate fără sens. „Cuprinderea" (περιοχή) este corolarul „rămânerii" (μονή) lucrurilor în principiul lor; căci, dacă toate lucrurile se desfășoară pornind de la principiu, dar fără a se separa complet de el, atunci această desfășurare a lor este în același timp cuprinsă în originea ei. Vezi, de pildă, Proclus, *Teologia platonică*, II, 42.5, despre „cuprinderea care face ca lucrurile să rămână în principiul prim" (τὴν δὲ μόνιμον αὐτῶν ἐν τῷ πρώτῳ περιοχήν).

205. Soarele este „un ecou depărtat al binelui" (κατὰ πολλοστὸν ἀπήχημα τἀγαθοῦ). În neoplatonism termenul ἀπήχημα („ecou") este folosit pentru a arăta că forma se imprimă în lucruri până la cele din urmă, care primesc un ecou slab al formei, dar care totuși participă în felul acesta la ea. Vezi, de pildă, Proclus, *Elemente de teologie*, 129.16; *Comentariul la Parmenide*, 895.39.

206. Este vorba despre lumina dinainte de apariția soarelui (creat abia în ziua a patra); vezi *Gen*. 1, 3-14.

207. Dionisie reia tema neoplatonică a identității dintre principiul și scopul final, dintre începutul și sfârșitul tuturor lucrurilor. El insistă asupra faptului că acest început și sfârșit deține în același timp toate lucrurile în el, le conține și le unifică în el însuși, le oferă această „coeziune" (συνοχή), această unitate care le împiedică să se disperseze și să se despartă de cauza lor. Lucrurile sunt de la bine, în el și înspre el, astfel încât desfășurarea lor nu părăsește niciodată principiul, binele însuși. Coeziunea (συνοχή) este legătura internă care îi permite unei ființări plurale să persiste, să își păstreze natura proprie, să nu se disperseze. Trecerea de la unul absolut la diversele niveluri succesive, inteligibile și intelective, este guvernată la Proclus de această coeziune, pe care el o definește ca fiind „strângerea pluralității într-o comuniune indivizibilă" (τοῦ πλήθους ἐστὶ συναίρεσις εἰς ἀμέριστον κοινωνίαν). Conform lui Proclus, numai cele divizate au nevoie de coeziune, iar aceasta nu poate fi primită decât de la un principiu anterior, care are prin excelență puterea de a lega, de a unifica (*Teologia platonică*, IV, 57.4-9; 14-15). Coeziunea este cea care face ca pluralitatea lucrurilor să constituie un întreg (*Teologia platonică*, IV, 112.19).



208. *Gen*. 1, 4; *Rom*. 11, 36; *1 Cor*. 8, 6; 11, 12.

209. Recunoaștem aici tema principală a neoplatonismului, anume cea a cauzei comune tuturor lucrurilor; vezi, de pildă, Proclus, *Elemente de teologie*, 11: „Toate cele ce sunt proced (πρόεισιν) de la o cauză unică și primă".

210. *Col*. 1, 17; *1 Cor*. 8, 6.

211. „Face ca toate să fie împreună" (πάντα ἀολλῆ ποιεῖ); vezi Platon, *Cratylos*, 409a.

212. În vechiul stoicism, soarele este considerat a fi cel care guvernează universul: vezi, de exemplu, Cleanthes, fragment 499: „Partea conducătoare a lumii este soarele". Vezi și *Corpus Hermeticum*, II, 5.1-2 (οὕτω γάρ οὐρανὸν καὶ γῆν συνδεῖ ὁ δημιουργός, λέγω δὴ ὁ ἥλιος); Proclus, *Comentariul la Timaios*, III, 69.17 („soarele este demiurgul tuturor celor sensibile": ἥλιος δὲ δημιουργὸς τῶν αἰσθήσεων πασῶν); III, 227.30.

213. *Rom*. 1, 20.

214. *In*. 1, 9; 3, 19; 8, 12; 9, 5;12, 46; *Iac*. 1, 17; vezi Platon, *Republica*, 507e; Plotin, *Enneade*, VI, 7, 16.25-30, despre lumina care se revarsă de la binele absolut, făcând ca lucrurile să poată fi gândite.

215. În neoplatonism, lumina inteligibilă nu este binele însuși, adică principiul prim, unul absolut, ci este intelectul divin. Vezi, de pildă, Plotin, *Enneade*, V, 3, 12.40-45: intelectul este lumina care strălucește din unul absolut. La Proclus, binele este monada care generează lumina inteligibilă, așa cum soarele este monada care generează lumina sensibilă (*cf*. *Teologia platonică*, II, 44.8; *Comentariul la Republica*, II, 224.6). Lumina inteligibilă propriu-zisă este caracteristică acelei „câmpii a adevărului" despre care vorbește Platon (*Phaidros*, 246d 6 – 246e 2), așadar locului inteligibil (*cf*. *Teologia platonică*, IV, 49 8). În schimb, în *Republica*, 518c 9, Platon

vorbește despre bine ca fiind „cel mai luminos", ceea ce, în interpretarea lui Proclus, înseamnă că binele este cauza luminii ce se revarsă peste inteligibile (*Teologia platonică*, II, 48.9-14).

216. Vezi și Proclus, *Comentariul la Alcibiade*, 53.12, 224.4, 257.10.
217. Curățarea ochilor de ceața ignoranței este o imagine pe care o folosește Platon în *Alcibiade*, 150d, referindu-se la pasajul din Homer, *Iliada* 5.127, unde Atena ridică ceața de pe ochii lui Diomede. În același fel, lui Alcibiade trebuie să îi fie ridicată acea ceață care îi înfășoară sufletul, pentru a fi apoi capabil să cunoască binele și răul.
218. *Lc.* 7, 47.
219. La Dionisie, fiecare nume are acest sens paradoxal: deși Dumnezeu este mai presus de ceea ce indică numele, totuși, îl numim în acel fel. De pildă, Dumnezeu este mai presus de toată lumina, dar el este totuși numit „lumină", pentru că este unitatea care face cu putință toată lumina.
220. „Împreună" (ἀολλῆ): este vorba de același termen pe care Dionisie îl folosea mai sus, pentru a sugera că soarele – conform etimologiei – ar fi cel care „face ca toate să fie împreună".
221. Proclus, *Comentariul la Alcibiade*, 39.17, 41.15, 143.1-5.
222. *Cânt.* 1, 15. În neoplatonism frumosul și frumusețea nu sunt caracteristice principiului prim, ci inteligibilului, în timp ce principiul prim nu este nici măcar frumos (vezi, de pildă, Plotin, *Enneade*, V, 8, 8.4-6). În *Philebos*, 64e-65a, Platon arată că binele (care nu poate fi gândit în mod direct și nu poate fi prins sub o singură idee) s-a ascuns în natura frumosului, arătându-se mai degrabă ca frumos, ca proporție și ca adevăr. Pornind de la această referință, Proclus (*Teologia platonică*, III, 64.11; *Comentariul la Republica*, I, 295.19-24) și Damascius (*Despre primele principii*, R I, 65; W I, 96) vorbesc despre cele trei monade (printre care și frumosul), care nu sunt binele însuși, ci doar stau înaintea lui, manifestându-l, dar și ascunzându-l deopotrivă.
223. *Ps.* 44, 3 („Împodobit ești cu frumusețea mai mult decât fiii oamenilor").
224. „Iubire" (ἀγάπη): vezi *1 In.* 4, 8; 4, 16 („Dumnezeu este iubire").



225. „Îndrăgit" (ἀγαπητός): vezi *Mt.* 3, 17; *Mc.* 1, 11; *Lc.* 3, 22.
226. Dionisie reia aici jocul de cuvinte dintre καλοῦν („care cheamă") și κάλλος („frumusețe"), pe care îl regăsim la Platon, *Cratylos*, 416c. Explicând cuvântul „frumos" (καλόν), Platon îl identifică cu intelectul, care dă nume lucrurilor și le cheamă pe nume. Ideea este reluată de Proclus (*Comentariul la Alcibiade*, 328.12). Vezi *1 Tes.* 2, 12 („Cel ce vă cheamă la împărăția și la slava sa"); *1 Pt.* 2, 9 („Cel ce v-a chemat din întuneric la lumina sa cea minunată").
227. În aceiași termeni este descris frumosul în sine de Platon (*Banchetul*, 211a).
228. Vezi și Proclus, *Teologia platonică*, I, 107.3-9, despre faptul că frumosul în sine este sursa comuniunii și prieteniei dintre zei.
229. „Toate sunt în vederea frumosului" (τοῦ καλοῦ γὰρ ἕνεκα πάντα) este o expresie aristotelică prin care este indicat scopul unei acțiuni, identificat cu binele: τὸ οὗ ἕνεκα („cel în vederea căruia"); vezi, de pildă, Aristotel, *Etica Eudemică*, I, 1218b 6; *Metafizica*, 983a 31; *Retorica*, 1363b 16.
230. Identitatea binelui cu frumosul este enunțată de Platon în *Alcibiade*, 116c 1.
231. „Continuitatea" (ἀλληλουχία) este un termen specific neoplatonic, care indică faptul că trecerea de la un nivel de realitate la cel imediat următor se face fără nici o întrerupere, astfel încât „cel inferior atinge întotdeauna pe cel superior" (Proclus, *Teologia platonică*, II, 27.16-17). Continuitatea asigură comuniunea între două niveluri succesive ale realității. Vezi Iamblichos, *De mysteriis*, I, 6, 4; IV, 12, 7. La Dionisie, continuitatea dintre nivelurile realității este esențială pentru înțelegerea ierarhiei ca ordine în care se transmite darul dumnezeiesc și se realizează asemănarea dumnezeiască.
232. Despre comuniunea și prietenia pe care o impune binele între părțile totului, vezi, de pildă, Proclus, *Teologia platonică*, IV, 13.10-12: „Toate clasele divine au [...] o comunitate și o prietenie admirabilă" (κοινωνίαν καὶ φιλίαν θαυμαστήν). Vezi și *Teologia platonică*, III, 7.17-18, unde unul este descris drept „cauză a prieteniei".
233. La Platon (*Parmenide*, 139b), unul din prima ipoteză (interpretat de neoplatonici ca fiind unul absolut) „nici nu se

mişcă, nici nu stă". Plotin arată că mişcarea este specifică vieţii intelectului, gândirii sale; gândirea însăşi este o „mişcare spre bine" (κίνησις πρός ἀγαθόν) (*Enneade*, V, 6, 5.8). În schimb, „binele este anterior mişcării" (*Enneade*, VI, 9, 6.43). Vezi şi PROCLUS, *Teologia platonică*, II, 36.19-21, referitor la pasajul din *Parmenide*, 139b, care arată că unul depăşeşte mişcarea şi starea.

234. PLATON (*Legile*, 716a) descrie mişcarea circulară a zeului care este începutul, mijlocul şi sfârşitul tuturor lucrurilor; aceeaşi mişcare o au cei care îl urmează pe zeu şi i se aseamănă. Vezi şi *Sofistul*, 248a, despre sufletele care, asemănându-se zeului, intră în rotirea cerească, hrănindu-se cu inteligenţă şi contemplând fiinţa reală.

235. Mişcarea în spirală se obţine prin compunerea mişcării circulare cu mişcarea în linie dreaptă.

236. „Intelecţie" (νοερότης) desemnează actul gândirii; termenul apare doar la Dionisie, în acest context, la forma de dativ: νοερότητι.

237. *Rom*. 11.36.

238. Vezi, de pildă, PLATON, *Philebos*, 16c 10; 23c 9-10, despre faptul că toate lucrurile posedă limita (πέρας) şi nelimitarea (ἀπειρία) sau nelimitatul (τὸ ἄπειρον).

239. Recunoaştem aici cele trei faze ale realităţii în viziunea neoplatonică: procesiunea (πρόοδος), rămânerea (μονή) şi întoarcerea (ἐπιστροφή). Astfel, toate lucrurile proced de la principiul tuturor, distingându-se şi creând astfel întreaga pluralitate a celor ce sunt; ele rămân în acelaşi timp în principiul pe care nu-l părăsesc, iar această pluralitate are deja sensul reîntoarcerii spre principiu, pentru că, prin simpla sa existenţă, orice lucru tinde de fapt să regăsească principiul său şi să se unifice cu el, deoarece acesta este binele propriu al oricărui lucru. În felul acesta, întreaga realitate are un aspect circular: totul procede de la principiu, într-o mişcare prin care, de fapt, totul se reîntoarce la principiu, pentru a-şi regăsi binele propriu. Dionisie reia această schemă generală a realităţii din viziunea neoplatonică, dar îi dă un fundament scriptural, făcând apel la afirmaţia apostolului Pavel din *Rom*. 11, 36.

240. *Rom*. 11, 36; *Col*. 1, 16.



241. „Cel frumos şi bine" (τὸ καλὸν καὶ ἀγαθόν) este dorit (ἐφετόν) şi iubit (ἐραστόν) de toate. Vezi PROCLUS, *Comentariul la Alcibiade*, 328.14-16, care arată că cel iubit este dorit, iar cel dorit este un bine; sau 329.23-24: „Orice bine este dorit, iar orice este dorit este iubit".

242. Distincţia dintre iubirea în maniera întoarcerii (ἐπιστρεπτικῶς) şi cea în manieră providenţială (προνοητικῶς) se regăseşte la PROCLUS, *Comentariul la Alcibiade*, 56.2-4.

243. *In*. 3, 35 („Tatăl iubeşte pe Fiul"); 5, 20; 14, 21; 15, 9.

244. „Lumină neapropiată" (τοῦ ἀπροσίτου φωτός): *cf. 1 Tim*. 6, 16.

245. *Prov*. 4, 6-8.

246. Este vorba de numele ἔρως, care ar fi mai dumnezeiesc decât ἀγάπη. Absent din Noul Testament, termenul ἔρως este cel care indică la Platon şi la neoplatonici iubirea (fie cea profană, fie cea pentru frumos şi bine). Vezi, de pildă, PROCLUS, *Teologia platonică*, IV, 31.9 (ἔρως este cel care uneşte cu frumosul); *Comentariul la Alcibiade*, 37.12-13 („iubirea divină se înalţă spre frumosul divin").

247. Ignatie al Antiohiei, *Epistola către romani*, VII, 2 (Ὁ ἐμὸς ἔρως ἐσταύρωται).

248. *Înţ*. 8, 2.

249. *2 Samuel* 1, 26.

250. Vezi şi PROCLUS, *Comentariul la Alcibiade*, 53.5-6: iubirea este cea care mediază între cele separate şi le uneşte între ele.

251. *Gal*. 2, 20.

252. *2 Cor*. 5, 13.

253. *Ex*. 20, 5; 34, 14 („Dumnezeu este gelos": θεὸς ζηλωτής ἐστιν); *Deut*. 5, 9; 6, 15; *Ios*. 24, 19; *Naum* 1, 2.

254. Vezi PLATON, *Banchetul*, 204c, 206a: iubirea este iubire a binelui şi a frumosului.

255. *1 In*. 4, 16 („Dumnezeu este iubire").

256. *Mt*. 17, 5; *Mc*. 1, 11; *Lc*. 3, 22; *2 Pt*. 1, 17.

257. „Auto-mişcător" (αὐτοκίνητος) este un termen neoplatonic foarte frecvent la Proclus, de pildă, în *Elemente de teologie*, 14.4, unde se distinge între „nemişcat", „auto-mişcător" şi „hetero-mişcător" (sau „mişcat de către un altul"). Originea termenului este platonică: vezi PLATON, *Legile*, 894c; *Phaidros*, 245c-d (sufletul care se mişcă pe sine este originea mişcării şi este nemuritor).

258. Este vorba tot de Hieroteu, descris aici ca „desăvârşitor în cele sacre" (ἱεροτελεστής) şi ca autor al *Imnurilor iubirii*.
259. Cauza iubirii domină şi conduce totul, dar ea însăşi nu poate fi stăpânită de nimic altceva, în sensul în care nimic altceva nu o poate domina şi ea nu intră în relaţie cu nimic altceva.
260. Prin această posibilă obiecţie, Dionisie deschide problema răului, care va ocupa jumătate din capitolul IV şi aproximativ a şasea parte din întregul tratat. Analiza aceasta se distinge în mod radical de restul tratatului, deoarece ea nu se mai referă la un nume divin, ci întrerupe discuţia despre numele divine, fiind mai degrabă o contraparte la expunerea despre bine. Dionisie vrea să arate că răul nu există în sine, ci tot ceea ce numim „rău" este de fapt o neîmplinire şi o ratare a binelui propriu dat de Dumnezeu fiecărei fiinţări. Astfel, numele de „bine" acordat lui Dumnezeu nu este unul parţial, care l-ar numi pe Dumnezeu doar în raport cu o parte a lucrurilor, ci este un nume total: Dumnezeu este cauza a tot ceea ce există, căci tot ceea ce există este bun. Partea dedicată răului urmează îndeaproape analiza lui Proclus din *De malorum subsistentia*.
261. Vezi *1 Tim*. 4, 4: „Orice făptură a lui Dumnezeu este bună".
262. Nefiinţa există doar ca nefiinţă superioară fiinţei, adică dacă ne referim la binele de dincolo de fiinţă.
263. Avem mai întâi nefiinţa prin excelenţă a binelui (cu care răul nu poate avea nici o comuniune); apoi avem nefiinţa inferioară fiinţei; dar răul este mai lipsit de fiinţă chiar şi decât această nefiinţă care, într-un fel, are o anumită existenţă. Aceeaşi idee se regăseşte la Proclus, *De malorum subsistentia*, 3.10 („ceea ce nu este deloc este mai mult decât ceea ce numim rău").
264. Dionisie nu se mai întreabă ce este răul – căci răul nu are o fiinţă proprie, aşadar, nu *este* ceva –, ci se întreabă „de unde" (πόθεν) vine răul, altfel spus, de ce apare răul.
265. Vezi Platon, *Theaitetos*, 176a: „Nu este cu putinţă ca relele să fie distruse, ci trebuie să fie mereu ceva opus binelui"; Aristotel, *Fizica*, 190a-201b (dacă existenţa este ceva bun, răul este ceea ce contrazice acest bine), *Metafizica*, 1022b-1023a. *Cf.* Proclus, *De malorum subsistentia*, 7.1-2.



266. Platon, *Republica*, 608e 3-4 („răul este cel care distruge şi corupe"); ideea este reluată de Proclus, *De malorum subsistentia*, 5.4: „Distrugerea se datorează naturii răului" (φθείρεσθαι διὰ τὴν τοῦ κακοῦ φύσιν).
267. „Răul în sine" (αὐτοκακόν) este un termen ce provine de la Plotin, *Enneade*, I, 8, 8.42; I, 8, 13.9.
268. Expresia „ultim ecou" (ἔσχατον ἀπήχημα) este de origine neoplatonică: *cf.* Proclus, *Teologia platonică*, I, 125.6; *Comentariul la Parmenide*, 285.6; 895.39; Damascius, *Despre primele principii*, R I, 26.13-15; W I, 20-23.
269. *Ef*. 1, 19.
270. Acelaşi argument este expus de Proclus, *De malorum subsistentia*, 7.35: binele dă putere chiar şi celor lipsite de bine, deoarece lipsa binelui nu este niciodată absolută, ci lucrurile lipsite de bine participă încă la bine, căci altfel nu ar putea exista.
271. Între fiinţă şi bine există o corespondenţă perfectă: a fi înseamnă a fi bine şi nu poate exista nimic care să nu participe deloc la bine. *Cf. Gen*. 1, 31: toate cele create de Dumnezeu sunt „bune foarte" (καλὰ λίαν). Vezi şi Platon, *Timaios*, 30a 2-3: „Zeul a vrut ca toate lucrurile să fie bune şi nimic să nu fie rău".
272. Expresia „în nici un fel şi sub nici un raport" (οὐδαμῇ οὐδαμῶς) este recurentă la Platon (de pildă, *Parmenide*, 166a 6, *Philebos*, 29b 7).
273. Faptul că desfrânatul doreşte este un mic ecou al nevoii sale de unire şi de comuniune cu ceea ce doreşte, iar comuniunea este un ultim ecou al participării la bine; în felul acesta, desfrânatul participă la bine.
274. Un argument paralel întâlnim la Proclus, *De malorum subsistentia*, 8.15-27: ceea ce este uneori, dar nu mereu, este o nefiinţă relativă; totuşi, ea este, chiar dacă este relativă. În acest sens – după cum spune Dionisie –, ea îşi păstrează atât caracterul de fiinţă, cât şi pe cel de nefiinţă.
275. *Cf.* Proclus, *De malorum subsistentia*, 9.10-12: ceea ce nu participă deloc la bine nu poate avea parte de fiinţă.
276. *Cf.* Proclus, *De malorum subsistentia*, 9.12-16: ceea ce este într-un fel rău, dar nu este răul absolut se opune unui anume bine, dar nu se opune binelui ca întreg.

277. Răul nu este mereu același, ci ceea ce la un moment dat pare rău pentru unele lucruri, cărora li se opune, poate fi bun pentru altele. De aceea, răul nu este mereu un același lucru – caz în care răul ar fi o ființă determinată, un lucru anume –, ci răul este doar circumstanțial: ceva este rău doar pentru anumite lucruri și doar la un anumit moment dat. Astfel, nimic nu este rău în sine însuși.
278. Exemplul răcelii care nu poate să existe în foc este folosit și de PROCLUS, *De malorum subsistentia*, 12.15; vezi și PLATON, *Phaidon*, 103d (focul dispare când se apropie răceala).
279. *Mt.* 7, 18.
280. Altfel spus, fie răul este de la bine, fie binele este de la rău. Dar nici una dintre aceste variante nu poate fi acceptată; așadar, binele și răul sunt independente. Totuși, ele nu pot fi împreună principiu și cauză primă, pentru că nici o dualitate nu poate fi prima, ci orice dualitate are nevoie de o unitate anterioară. De aceea, ar însemna că binele și răul au un principiu comun, anterior lor.
281. Vezi *Ps.* 28, 11 („Domnul va binecuvânta pe poporul său cu pace"); *Rom.* 15, 33 („Dumnezeul păcii"); *2 Cor.* 13, 11; *1 Tes.* 5, 23; *2 Tes.* 3, 16; *Evr.* 13, 20. Numele de „pace" va fi discutat mai jos, *cf. Despre numele divine*, XI.
282. Joc de cuvinte: răul nu este nici „în Dumnezeu" (ἐν θεῷ), nici „inspirat de Dumnezeu" (ἔνθεον).
283. *Cf.* PLATON, *Republica*, 379b (zeul este bun și de aceea nu poate face nici un rău); 391e (răul nu poate veni de la zei).
284. Demonstrația lui Dionisie urmează ordinea expunerii lui PROCLUS, *De malorum subsistentia*, 14, care, după zei, discută dacă răul poate apărea la nivelul îngerilor.
285. Îngerul este imagine (εἰκών), dar într-un sens paradoxal: el este arătare a luminii, care nu este amprentată, deci nu are o formă anume, ci este cea care face cu putință vederea și imaginea; în plus, el este o arătare a unei lumini nevăzute, așadar, nici măcar ea însăși, lumina aceasta, nu se arată ca vizibilă. Totuși, prin îngeri, această lumină se arată, se pune în imagine. Mai mult, îngerii, prin ierarhia lor, duc mai departe această lumină nevăzută, o transmit, iar ea se vede din ce în ce mai mult, astfel încât, în cele din urmă, toate lucrurile sunt o imagine a luminii nevăzute.



286. *Înț.* 7, 26.
287. „Binele arhetipal" (ἀγαθότυπος): singura ocurență a acestui cuvânt compus de Dionisie. Vezi și MAXIM MĂRTURISITORUL, *Mistagogia*, 23.100, care vorbește despre „frumusețea binelui arhetipal", referindu-se la acest pasaj din *Despre numele divine*.
288. Imaginea „tăcerii din sanctuar" se regăsește la PROCLUS, *Comentariul la Timaios*, II, 92.8 și la DAMASCIUS, *Despre primele principii*, R I, 56.10; W I, 84.20-21.
289. Același argument este folosit de PROCLUS, *De malorum subsistentia*, 17.15-20, referitor însă la demonii care, într-un loc subteran, ar pedepsi sufletele pentru nedreptățile comise, împiedicându-le astfel să se înalțe spre locul ceresc; *cf.* PLATON, *Republica*, 614b-621d; *Phaidros*, 249a 6-7.
290. Aceeași ordine a argumentației se regăsește la PROCLUS, *De malorum subsistentia*, 16-17, care ajunge la concluzia că demonii nu sunt răi, deoarece ei nu fac decât ceea ce este în acord cu natura lor. La Proclus, clasa demonilor (împărțită în îngeri, demoni și eroi) are funcția de a media între registrul uman și cel divin: vezi TIMOTIN (2011), pp. 153-161.
291. Aceeași întrebare este formulată de PROCLUS, *De malorum subsistentia*, 17.2-4.
292. *Iuda* 1, 6: „Îngerii ce nu și-au păzit vrednicia". În greacă, expresia este τὴν ἑαυτῶν ἀρχὴν, adică „începutul lor", „originea lor", în acest context fiind vorba de demnitatea primordială a îngerilor.
293. *Cf.* PROCLUS, *De malorum subsistentia*, 18.15-20; 51.12: răul este explicat tot ca o imperfecțiune și ca o incapacitate de a conserva propria natură. Vezi și *Teologia platonică*, I, 84.19-26: răul, care nu poate aparține decât unui lucru particular, constă într-o neputință a naturii; în schimb, răul particular nu afectează „totul", ci universul în întregul său rămâne perfect și „mereu fericit" (ἀεὶ εὔδαιμον).
294. *Cf.* PROCLUS, *De malorum subsistentia*, 20-21. Dionisie trece peste analiza lui Proclus referitoare la întrebarea dacă răul s-ar afla în clasa eroilor (*De malorum subsistentia*, 18-19).
295. Aceeași ipoteză este analizată de PROCLUS, *De malorum subsistentia*, 27.
296. *Cf.* PROCLUS, *De malorum subsistentia*, 28.

297. *Cf.* Plotin, *Enneade*, I, 8, 5.8-9 (materia, ca deficiență completă a binelui, ar fi răul); Proclus, *De malorum subsistentia*, 30-31, critică această perspectivă.
298. „În nici un fel și sub nici un raport" (οὐδαμῇ οὐδαμῶς): *cf.* Platon, *Sofistul*, 237e 1-7; *Parmenide*, 163c 3.
299. Proclus formulează aceeași întrebare și același argument în *De malorum subsistentia*, 31.1-5.
300. *Cf.* Proclus, *De malorum subsistentia*, 33.17-27.
301. „De la o mișcare neordonată și discordantă" (ἐξ ἀτάκτου καὶ πλημμελοῦς κινήσεως): expresia se regăsește la Platon, *Timaios*, 30a 5, care se referă la mișcarea universului vizibil înainte de intervenția Demiurgului. Proclus (*De malorum subsistentia*, 29) vorbește despre această mișcare neordonată, arătând că ea se datorează lipsei măsurii și formei din materie. Vezi de asemenea *Comentariul la Alcibiade*, 125.16.
302. Afirmația o urmează întocmai pe cea a lui Proclus din *De malorum subsistentia*, 38.14-15.
303. *Cf.* Platon, *Republica*, 379c: zeul este cauza celor bune, pe când cele rele au alte cauze. Proclus preia această idee, referindu-se explicit la pasajul din *Republica*, oferind aceeași explicație: cauzele răului sunt multe, nedefinite și particulare (*cf. De malorum subsistentia*, 34.13-14; 41.10-12; 47.13-14).
304. Aceeași întrebare este formulată de Proclus în *De malorum subsistentia*, 43.5: „Ce este acest de-a pururi și de unde vine?" (τί τὸ ἀΐδιον αὐτοῦ καὶ πόθεν;).
305. *Cf.* Proclus, *De malorum subsistentia*, 44.11-12: „Tot ce este conform naturii și care este mereu generat de la o cauză determinată".
306. *Cf.* Proclus, *De malorum subsistentia*, 45.1-3, care se întreabă de asemenea dacă sufletul este rău prin natură sau doar prin anumite activități ale sale. Proclus recurge la aceeași analogie cu focul, a cărui esență este aceea de a încălzi. Fundalul doctrinar al acestei probleme este Platon (*Legile*, 896e 5-6; 897d 1), care consideră că sufletul este cauza lucrurilor bune și rele, distingând între un suflet bun, care ordonează întregul univers, respectiv un suflet rău, care acționează într-o manieră neordonată.
307. *Cf.* Proclus, *De malorum subsistentia*, 45.19-24: dacă sufletul este rău prin activități, înseamnă că el nu este mereu rău, ci se poate schimba și poate ajunge bun, atât el, cât și activitățile sale.



308. Vezi Proclus, *De malorum subsistentia*, 47.1-7: cele rele nu pot avea o cauză comună – deoarece nu au o măsură comună și nu sunt similare, nici unite unele cu altele, așa cum sunt cele bune –, ci cele rele sunt opuse, atât între ele, cât și față de cele bune. Vezi de asemenea Platon, *Republica*, 379c, despre cauza unică a binelui, precum și *Theaitetos*, 176a, despre necesitatea răului, ca opus binelui.
309. Aceeași concluzie la Proclus, *De malorum subsistentia*, 49.3-5: sufletul face totul – chiar și lucruri rele – în vederea binelui, deoarece el dorește binele și toate lucrurile sunt în vederea binelui.
310. Termenul παρυπόστασις se regăsește la Proclus, *De malorum subsistentia*, 49.12; 50.2; 50.50. În traducerea lor la acest tratat, Opsomer și Steel (Proclus, *On the Existence of Evils*, 2003, p. 94) explică παρυπόστασις ca fiind o „existență parazită". Răul nu este o realitate de sine stătătoare cu o natură proprie, și de aceea el nici nu poate fi definit, el nu este ceva anume. „Para-realitate" arată că răul există doar pe seama unei alte realități, ca un fenomen secundar, care afectează existența unui lucru anume, parazitând-o. Răul nu poate fi pur, ci el apare doar în măsura în care ceva bun deja există, răul indicând mai degrabă o deficiență a acelei realități (ὑπόστασις). Tema este recurentă la Proclus: vezi, de pildă, *Teologia platonică*, I, 85.7; *Comentariul la Parmenide*, 923.13; *Comentariul la Timaios*, I, 381.7 (πᾶν τὸ κακὸν κατὰ παρυπόστασίν ἐστι).
311. Aceeași concluzie la Proclus, *De malorum subsistentia*, 50.9-11.
312. Aceeași explicație este oferită de Proclus, *De malorum subsistentia*, 50.14-16. Sursa acestei distincții este Aristotel, *Etica Nicomahică*, 1113a, unde se arată că obiectul dorinței în general este binele, dar că fiecare individ dorește ceea ce i se pare lui bine, astfel încât omul bun va dori cu adevărat binele, pe când cel rău nu va dori întotdeauna binele veritabil. Vezi de asemenea Platon, *Timaios*, 86e: „Nimeni nu este rău în mod voit" (κακὸς μὲν γὰρ ἑκὼν οὐδείς).
313. Aceeași formulă la Proclus, *De malorum subsistentia*, 50.17 (ἄλλο τὸ ἐφετὸν ἡμῖν καὶ ἄλλο τὸ γινόμενον).

314. Se observă similitudinea dintre cele două expresii: pe de o parte, răul este o para-realitate (παρυπόστασις), adică nu o realitate în sine, ci una accidentală, care există pe seama realității propriu-zise, ca un efect secundar; pe de altă parte, răul este și împotriva realității (παρὰ τὴν ὑπόστασιν), așadar, este o para-realitate care împiedică realitatea să își urmeze cursul firesc spre propria sa desăvârșire, potrivit naturii sale proprii.
315. Termenul ἁμαρτία, tradus de obicei prin „păcat", indică ratarea țintei, a scopului; în acest sens, răul înseamnă a greși scopul, a merge într-o direcție greșită. Pentru rău ca privație și deficiență, *cf.* PROCLUS, *De malorum subsistentia*, 51.7-8.
316. PROCLUS, *De malorum subsistentia*, 53, explică faptul că răul nu are nici o putere proprie, ci el devine capabil să acționeze doar datorită amestecului cu binele. De fapt, el nu face decât să slăbească puterea binelui și să o întoarcă în altă direcție. De pildă, în cazul sufletului, răul înseamnă folosirea puterilor rațiunii în favoarea dorințelor sensibile.
317. Cu aceeași întrebare începe Proclus capitolul 58 din *De malorum subsistentia*; vezi și *Comentariul la Parmenide*, 1056.10-16.
318. Despre „cunoașterea de neșters", vezi MAXIM MĂRTURISITORUL, *Mystagogia*, 5.8; 5.41 (scopul acestei cunoașteri de neșters este adevărul); 5.58 (cunoașterea este legată de virtute, iar cunoașterea cea de neșters este legată de credință); 5.88 (sufletul ajunge prin înțelepciune la contemplație, apoi la cunoaștere, iar prin cunoaștere, ajunge la cunoașterea cea de neșters, pentru ca prin aceasta din urmă să ajungă la adevăr); 5.159; 5.211.
319. *Mt.* 7, 21; 26, 42; *Lc.* 12, 47.
320. *Ps.* 35, 4; în traducerea română: „Nu a vrut să stea în calea cea bună".
321. *Mt.* 6, 8; 7, 7; *Iac.* 1, 5 („Dumnezeu, cel ce dă tuturor fără deosebire și fără înfruntare").
322. Această legătură dintre bine (ἀγαθόν) și admirabil (ἀγαστόν) își are originea la PLATON, *Cratylos*, 412c; 422a, care explică numele de „bine" ca desemnând ceea ce este admirabil în întreaga natură.



323. După această lungă paranteză deschisă de problema răului, care a ocupat a doua parte a celui mai lung capitol al tratatului (capitolul al IV-lea), Dionisie revine la scopul discursului său, acela de a expune numele divine.
324. *Ex.* 3, 14 („eu sunt cel ce este"); *Apoc.* 1, 4-8.
325. *Mt.* 19, 17; *Lc.* 18, 19.
326. Dionisie urmează aici structura triadică a realității inteligibile, concepută de neoplatonici ca ființă, viață și gândire. Sursa doctrinară a acestei structuri se află în indicația lui PLATON (*Sofistul*, 248e 6 – 249a 2), conform căreia ființa veritabilă nu poate fi lipsită de inteligență și de viață. Vezi, de pildă, PLOTIN, *Enneade*, III, 6, 6.10-32; PROCLUS, *Teologia platonică*, I, 10, 42.4-20. Totuși, aceste nume prin care neoplatonicii desemnau intelectul divin sunt utilizate de Dionisie pentru cauza tuturor lucrurilor.
327. „Supra-ființială în sine" (αὐτοϋπερούσιον): termenul nu se regăsește decât la Dionisie, în acest context. Deși în tradiția neoplatonică este preferată expresia platonică ἐπέκεινα τῆς οὐσίας pentru ceea ce este dincolo de ființă, totuși, termenul ὑπερούσιος apare la ALEXANDRU DIN AFRODISIA, *Comentariul la Metafizica*, 600.26, precum și la PORFIR, *Comentariul la Parmenide*, II.11, fiind preluat apoi în tradiția creștină: vezi, de exemplu, ATHANASIE AL ALEXANDRIEI, *Despre treime*, PG 28, 1605.2; MAXIM MĂRTURISITORUL, *Quaestiones ad Thalassium*, 35.8. Ioan Damaschinul insistă foarte mult asupra acestui termen (vezi, de pildă, *Dialectica*, 4.69: „Dumnezeu este o ființă supra-ființială", ὁ θεὸς ὑπερούσιος οὐσία ἐστίν).
328. *Is.* 45, 15 („Cu adevărat Tu ești Dumnezeu ascuns").
329. Dionisie face aici referință la un principiu neoplatonic formulat de Proclus, conform căruia „ființa este anterioară vieții, iar viața este anterioară intelectului", deoarece o cauză cu mai multe efecte precede o cauză cu mai puține efecte (*Elemente de teologie*, 101). Astfel, cel care gândește trebuie mai întâi să aibă viață, iar pentru a avea viață, trebuie mai întâi să fie; în schimb, nu toate cele care sunt au și viață, așa cum nu toate cele care au viață pot gândi. Dintre aceste trei aspecte (enunțate de PLATON, în *Sofistul*, 248e 6 – 249a 2), ființa are cea mai mare extindere între lucrurile din realitate, urmată de viață și apoi de gândire sau intelect. Pornind de

aici, Proclus – urmându-l pe maestrul său, Syrianus – propune o structură triadică a ființei inteligibile, în care cele trei aspecte (ființă, viață, intelect) sunt subordonate, chiar dacă, într-un fel, fiecare dintre ele le implică pe celelalte. Vezi, de pildă, *Teologia platonică*, I, 10, 42.4-20; IV, 36, 105.16-107.12.

330. Altfel spus: dacă ființa se întinde mai mult decât gândirea sau înțelepciunea, atunci de ce viețuitoarele dotate cu înțelepciune le depășesc calitativ pe cele care doar există, dar care nu au nici viață, nici înțelepciune? De ce numărul mai mare nu implică un nivel calitativ mai înalt, ci, din contră, înțelepciunea, prezentă într-un număr mai mic, este totuși mai aproape de Dumnezeu, fiind astfel superioară simplei existențe sensibile?

331. *Ex.* 3, 14.

332. „Cauza ce face să existe (ὑποστάτις) întregul fapt de a fi": vezi, de exemplu, PROCLUS, *Elemente de teologie*, 12.1 („binele este principiul și cauza primă a tuturor celor ce sunt"); 25.3-4 („prin bunătatea sa, principiul este cel care face să existe în mod unitar toate cele ce sunt": πάντων ἐστὶν ἑνιαίως ὑποστατικὴ τῶν ὄντων).

333. „Ființialitatea" (ὀντότης) sau „caracterul de a fi": termenul apare la Dionisie doar în acest context, fiind însă frecvent la ALEXANDRU DIN AFRODISIA, *Comentariul la Metafizica* (de pildă, 641.27; 658.31: lucrurile sunt prin participare la ființialitate).

334. *1 Tim.* 1, 17.

335. Aceste negații corespund celor din prima ipoteză asupra unului din dialogul platonic *Parmenide*, 141 e. Dionisie respinge de la bine manierele plurale în care un lucru poate fi, afirmând că binele este însuși faptul de a fi al oricărui lucru posibil.

336. *Ps.* 54, 20; *Rom.* 16, 26 („veșnicul Dumnezeu").

337. „Cel ce pre-este" (ὁ προών): Dumnezeu este într-o manieră preeminentă, deoarece el nu deține faptul de a fi, ca și cum l-ar primi din altă parte, ci el dă tuturor faptul de a fi. Vezi de asemenea GRIGORIE DE NYSSA, *Despre botezul lui Hristos*, 242.2 („Hristos, cel ce este, cel ce pre-este și care va fi": ὁ Χριστὸς ὁ ὢν καὶ πρόων καὶ ἐσόμενος); ATHANASIE AL ALEXANDRIEI, *Despre nașterea lui Hristos*, PG 28, 960.40 („cel ce este și pre-este a devenit cum nu era": ὁ ὢν καὶ προὼν γίνεται ὅπερ οὐκ ἦν). Vezi și IAMBLICHOS, *De mysteriis*, 8, 2.13 (primul zeu și rege este „ființa care pre-este": τὸ προόντως ὂν ἐστι).



338. *Col.* 1, 17. Dumnezeu este prezent în toate lucrurile, în sensul în care el este cauza faptului de a fi, cel care face să existe ființările determinate, individuale. El dă faptul de a fi. În acest sens, Dumnezeu însuși nu are o ființă determinată, nu devine niciodată o ființare concretă, chiar dacă este prezent în toate ființările posibile, drept acela care face cu putință orice ființare.

339. Vezi, de pildă, PLOTIN, *Enneade*, V, 5, 5.1-5; PROCLUS, *Teologia platonică*, IV, 88.5-9: inteligibilul sau vârful unitar al lumii inteligibile conține în mod monadic și cauzal întregul număr sau întreaga pluralitate a lucrurilor subordonate.

340. Imaginea centrului cercului, în care coexistă toate razele, este folosită și de PLOTIN, *Enneade*, I, 7, 1.24; IV, 2, 1.24; V, 1, 11.10; VI, 5, 5.13. Vezi și PROCLUS, *Teologia platonică*, I, 22, 102.13; I, 25, 110.15; II, 7, 51.17; III, 4, 14.14; DAMASCIUS, *Despre primele principii*, R I, 54.19-55.1; W I, 82.9-19.

341. „Vestibul" (πρόθυρον) este un termen din PLATON, *Philebos*, 64c 1, care vorbește despre adevărul, frumosul și proporția aflate în „vestibulul binelui", manifestându-l, deși el însuși rămâne ascuns. Expresia este recurentă la neoplatonici: *cf.* PLOTIN, *Enneade*, V, 9, 2.25, care vorbește despre intelectul divin ca fiind situat ca într-un vestibul al binelui, loc în care Proclus plasa „cele trei monade" (adevărul, frumosul și proporția); *cf. Comentariul la Republica*, I, 295.21; *Teologia platonică*, III, 44.9; 64.11; V, 106.7. Vezi de asemenea PROCLUS, *De malorum subsistentia*, 14.15-20, despre primele ființe care vin după henade și care sunt ca într-un „vestibul al zeilor", revelând tăcerea acestora. Vezi și DAMASCIUS, *Despre primele principii*, R I, 64.10; W I, 96.19. La Dionisie, acest vestibul desemnează locul puterilor angelice, care manifestă bunătatea ascunsă în sanctuar.

342. Nu este vorba de a fi bune (ἀγαθά), ci de bunăstarea unui lucru, de faptul de a-i fi bine sau de a fi într-o manieră bună: τὸ εὖ εἶναι, expresie a lui ARISTOTEL (vezi, de pildă, *Magna moralia*, II, 11, 47.6), preluată de neoplatonici (vezi, de

exemplu, PROCLUS, *Comentariu la la Alcibiade*, 317.2, sau *Comentariul la Republica*, I, 207.1).

343. *Ps.* 23, 7-9; *2 Cor.* 4, 18.
344. Cel ce pre-este nu are faptul de a fi şi nu participă la faptul de a fi, ca şi cum l-ar primi din altă parte, ci el însuşi dă faptul de a fi. De aceea *faptul de a fi* este al lui Dumnezeu, însă Dumnezeu nu are faptul de a fi, ca şi cum ar fi el însuşi ceva anume, ci el doar dă faptul de a fi tuturor lucrurilor.
345. *Apoc.* 1, 4-8.
346. Vezi PLATON, *Parmenide*, 137d, şi *Legile*, IV, 715e 8 – 716a 1, în care se spune că zeul deţine originea sau principiul, mijlocul, cât şi sfârşitul sau împlinirea tuturor lucrurilor. Această idee de origine orfică (*Fragmentele orfice*, 21 şi 158) este reluată apoi de neoplatonici, vezi, de pildă, PLOTIN, *Enneade*, III, 8, 7.17, VI, 9, 9.19-21; PROCLUS, *Elemente de teologie*, 31 (lucrurile proced de la un principiu spre care se şi întorc, unind astfel începutul cu sfârşitul întregii realităţi); DAMASCIUS, *Despre primele principii*, R I, 4.23-24; W I, 5.11-12.
347. „Predeterminare" (προορισμός): este vorba despre predeterminarea naturii sau a modului de a fi al lucrurilor, iar nu de predeterminarea actelor fiecărei fiinţări; *cf. Rom.* 8, 29 („pe cei pe care i-a cunoscut mai înainte, mai înainte i-a şi hotărât [προώρισεν] să fie asemenea chipului Fiului Său"); *1 Cor.* 2, 7; *Ef.* 1, 5. Ideea principiului care predetermină sau pre-defineşte lucrurile, deşi este el însuşi nedeterminat, apare, de pildă, la PLOTIN, *Enneade*, V, 1, 5.8 (ἐκεῖνο ὁριστὴν ἔχει, αὕτη δὲ ἀόριστον παρ' αὐτῆς).
348. *Ps.* 110, 2; *Ef.* 1, 5.
349. *Flp.* 4, 3; *cf.* KOCH (1896), p. 240.
350. *Os.* 13, 4; *Ex.* 25, 40; *Deut.* 4, 19.
351. *Înţ.* 13, 5; *Rom.* 1, 20.
352. Dionisie uneşte aici maniera afirmativă în care Platon vorbeşte despre unu în a doua ipoteză din *Parmenide*, cu cea negativă din prima ipoteză. Cel ce pre-este este toate, fără a fi nimic anume. El este prezent în toate, pentru că toate există datorită lui, dar el însuşi nu se identifică cu nici un lucru determinat.
353. Dumnezeu ca măsură a tuturor lucrurilor: vezi, de pildă, PLOTIN, *Enneade*, VI, 8, 18.3 (περίληψις πάντων καὶ μέτρον).



354. *In.* 3, 36; 6, 27; 12, 50; 17, 3; *Rom.* 6, 23, *1 In.* 2, 25.
355. *Ps.* 103, 30.
356. *Ps.* 102, 4-5.
357. *In.* 5, 28-29.
358. *In.* 11, 25; *Fap.* 24, 15.
359. *Fap.* 8, 9.
360. Afirmaţia aminteşte de ARISTOTEL, *Etica Nicomahică*, I, 1103a 19-20, unde se arată că lucrurile conforme unei naturi nu pot avea un comportament contrar naturii proprii. Dionisie vrea să arate că, de vreme ce dumnezeirea este natura însăşi a tuturor vieţilor, nici o viaţă nu îi este contrară, nici măcar viaţa cea nemuritoare. Aceasta este mai presus de natura noastră, dar nu contra naturii divine.
361. *Iov* 9, 4; 12, 13; *Ps.* 103, 25; *Prov.* 1, 20; 3, 19; *Rom.* 16, 27; *1 Cor.* 1, 24; *Apoc.* 7, 12.
362. Numele din acest capitol, împreună cu cele analizate în capitolele anterioare (V şi VI) corespund triadei fiinţă-viaţă-gândire, care descrie structura intelectului divin. Acesta este o fiinţă pură, a cărei viaţă sau mişcare internă constă în gândire. La neoplatonici, această triadă este inferioară principiului absolut. În schimb, Dionisie aplică aceste nume lui Dumnezeu. Totuşi, el le aplică într-o manieră pre-eminentă: Dumnezeu este lăudat ca înţelepciune şi raţiune, în sensul în care el este cauza acestora şi, astfel, este mai presus de ele, fiind de fapt o „înţelepciune iraţională, fără intelect şi nebună".
363. *Ps.* 146, 5.
364. *1 Cor.* 1, 25.
365. *Cf.* PROCLUS, *Teologia platonică*, II, 38.13-14: negaţiile aplicate unului absolut nu au sensul unor privaţii.
366. *Evr.* 11, 27; *Col.* 1, 15; *1 Tim.* 1, 17.
367. *2 Cor.* 12, 4.
368. *Iov* 5, 9; *Rom.* 11, 33; *Ef.* 3, 8.
369. PLOTIN (*Enneade*, VI, 7, 35. 20-22) distinge şi el aceste două puteri ale intelectului: cea prin care vede lucrurile din el însuşi şi cea prin care vede ceea ce este dincolo de el.
370. Aceeaşi idee se regăseşte la PROCLUS, *Teologia platonică*, I, 16.24 (sufletul „intră în contact cu cel indicibil, de dincolo de toate": συνάπτεσθαι τῷ ἀρρήτῳ καὶ πάντων ἐπέκεινα τῶν ὄντων); I, 51.8; precum şi în *Comentariul la Alcibiade*, 320.7.

371. *Cf. Rom.* 14, 8; *2 Cor.* 5, 13-15; *Flp.* 1, 23. Ieşirea din noi înşine constă în a renunţa la propriile noastre concepte despre Dumnezeu, în a nu mai gândi aceste concepte conform sensului lor obişnuit, omenesc, conform manierei limitate şi determinate în care le folosim de obicei. Ieşirea din propria noastră natură discursivă are ca scop faptul de a deveni ai lui Dumnezeu, ai celui pe care conceptele nu îl mai pot cuprinde.
372. *Col.* 2, 3.
373. *Dan.* 2, 21 („El dă înţelepciune celor înţelepţi şi ştiinţă celor pricepuţi").
374. *Rom.* 11, 34 (Τίς γὰρ ἔγνω νοῦν κυρίου;), *cf. Is.* 40, 13.
375. *In.* 1, 1.
376. *Suz.* 1, 42: „Dumnezeule cel Veşnic, Cunoscătorul celor ascunse"; *1 Cor.* 2, 12.
377. *In.* 21, 17.
378. „Întunecime" (γνόφον) desemnează întunericul în sens transcendent, nu ca simplă absenţă a luminii, inferioară luminii, ci ca depăşire a luminii. Dionisie distinge astfel între întunericul ca deficienţă (pentru care foloseşte mai degrabă termenul σκότος) şi întunecimea cea mai presus de lumină.
379. *1 Tim.* 6, 16.
380. Vezi, de pildă, Proclus, *Elemente de teologie*, 124: „Orice zeu are o cunoaştere nedivizată a lucrurilor divizate".
381. *Suz.* 42; *Dan.* 13, 42.
382. *Mt.* 18, 10.
383. Cunoaşterea prin necunoaştere este aceea în care Dumnezeu este recunoscut ca necunoscut şi ca fiind mai presus de orice formă de cunoaştere. Necunoaşterea devine astfel o formă superioară de cunoaştere. Această idee are adânci rădăcini neoplatonice, vezi, de pildă, Porfir, *Comentariul la Parmenide*, X, 92.24-25: singura imagine a lui Dumnezeu cu care trebuie să ne mulţumim este aceea a necunoaşterii lui; vezi de asemenea Damascius, *Despre primele principii*, R I, 9.10; W I, 11.16: principiul prim trebuie onorat prin necunoaştere. Totuşi, Dionisie are la dispoziţie şi o referinţă scripturală pentru această idee, anume cea din *Fap.* 17, 23: ὃ οὖν ἀγνοοῦντες εὐσεβεῖτε, τοῦτο ἐγὼ καταγγέλλω ὑμῖν. Afirmaţia poate fi înţeleasă în două sensuri: „eu vă vestesc pe cel pe care voi îl veneraţi, deşi nu-l cunoaşteţi" sau „eu vă vestesc pe cel pe care voi îl veneraţi prin faptul că nu îl cunoaşteţi".



384. *1 Cor.* 15, 28.
385. Unirea mai presus de intelect este o idee care apare la Proclus, *Teologia platonică*, I, 14.9 (τὴν ὑπὲρ νοῦν ἕνωσιν).
386. *Ps.* 103, 25 („toate cu înţelepciune le-ai făcut").
387. „Concordanţa" (σύμπνοια): de origine stoică, acest termen desemnează faptul că nimic în univers nu este izolat, ci fiecare lucru resimte influenţa acţiunii celorlalte lucruri, toate lucrurile fiind astfel legate într-un suflu comun, într-o unitate organică. Ideea este preluată de neoplatonici: vezi, de pildă, Plotin, *Enneade*, II, 3, 7.17; Proclus, *Teologia platonică*, I, 66.12; *Comentariul la Parmenide*, II, 762.12; IV, 916.27.
388. „Cuvânt" sau „raţiune" (λόγος), *cf. Înţ.* 18, 15 („Cuvântul Tău cel atotputernic"); *In.* 1, 1 („La început era Cuvântul").
389. *Înţ.* 7, 23 („răzbătând prin toate duhurile": διὰ πάντων χωροῦν πνευμάτων).
390. *Înţ.* 7, 24 (înţelepciunea „pătrunde şi îşi face loc pretutindeni prin curăţia ei").
391. *In.* 17, 17.
392. *Rom.* 8, 35; *1 Cor.* 16, 13; *Ef.* 4, 13; *2 Tes.* 2, 15.
393. *Fap.* 26, 24 („i-a zis Festus cu glas mare: Pavele, eşti nebun! Învăţătura ta cea multă te duce la nebunie").
394. Joc de cuvinte: ἐξεστηκότα este şi cel ieşit din minţi, ieşit din sine, dar şi cel care a ieşit din rătăcire înspre adevăr.
395. *Rom.* 8, 36.
396. *Iov* 12, 13; 25, 2; *Ps.* 17, 3; 62, 3; *1 Cor.* 1, 18; 1, 24 („Hristos, puterea lui Dumnezeu"); *Apoc.* 1, 16; 19, 1.
397. *Rom.* 1, 17; *1 Cor.* 1, 30.
398. *Ps.* 26, 1; 39, 13; *Is.* 51, 6; *Mt.* 1, 21; *Apoc.* 19, 1.
399. *Rom.* 3, 24; *1 Cor.* 1, 30.
400. *2 Cron.* 20, 6: „Nu eşti Tu oare Dumnezeu în cer sus, domnind [κυριεύεις] peste toate regatele popoarelor?".
401. Ceea ce nu ar auzi deloc nici nu ar fi ureche, chiar dacă ar avea forma unei urechi. În acelaşi fel, dacă lumina dumnezeiască nu ar ajunge deloc la ultimele sale efecte, atunci acelea nici nu ar exista ca efecte. Altfel spus, ceea ce face ca o ureche să fie ureche este faptul că aude ceva; în acelaşi

fel, ultimele ecouri ale puterii lui Dumnezeu există tocmai pentru că această putere ajunge până la ele.

402. *Col.* 1, 16: „Pentru că întru El au fost făcute toate, cele din ceruri și cele de pe pământ, cele văzute, și cele nevăzute, fie tronuri, fie domnii, fie începătorii, fie stăpânii".
403. „Cele ale puterii neîntrerupte" (τὰ τῆς ἀνεκλείπτου δυνάμεως): este vorba despre „darurile" acestei puteri, prin care ea este prezentă în lucruri. Manifestările efective ale acestei puteri neîntrerupte se arată în oameni, în animale și în toată natura. Tocmai această trecere a celor ce vin de la ea în afara ei instituie propriu-zis lumea.
404. Fiecare an se distinge de celălalt așa cum o rotație a pământului se distinge de altă mișcare de rotație; totuși, așa cum aceste rotații o iau mereu de la început, pe aceeași orbită, la fel și anii sunt uniți între ei, formând un timp unitar.
405. *Fap.* 13, 6-11. În acest context nu se spune decât că Elimas încerca să îl întoarcă pe proconsulul Sergius Paulus de la credință, iar Pavel, cu puterea lui Dumnezeu, l-a orbit pentru o vreme.
406. *2 Tim.* 2, 13: „Dacă nu-I suntem credincioși, El rămâne credincios, căci nu poate să Se tăgăduiască pe Sine însuși".
407. Dumnezeu poate să nu poată, dar nu prin privație, ci prin exces. De asemenea, Dumnezeu cunoaște faptul de a nu cunoaște, însă nu ca o privație, ci ca depășire a actului de a cunoaște, ca depășire a situării duale în care se desfășoară cunoașterea noastră.
408. *1 Cor.* 9, 26.
409. *1 Tim.* 6, 15: „fericitul și singurul Stăpânitor, Împăratul împăraților și Domnul domnilor".
410. *Is.* 51, 5; *Rom.* 1, 17; *1 Cor.* 1, 30; *2 Cor.* 5, 21. Vezi PLATON, *Republica*, 443-444, unde dreptatea este definită ca fapt de a împlini funcția proprie. Vezi și PLATON, *Gorgias*, 508a: dreptatea care guvernează universul, impunându-i ordine, făcându-l să fie un univers propriu-zis. Proclus vorbește de asemenea despre dreptatea care pune fiecare lucru la locul lui în ordinea cosmică (*Comentariul la Parmenide*, 855).
411. „Acțiunea independentă" (αὐτοπραγία) este un termen care se regăsește la PROCLUS, *Comentariul la Parmenide*, 855.24, cu o explicație: „Spunem că dreptatea este cauza faptului că formele au o acțiune independentă" (τὴν δικαιοσύνην εἴπωμεν ὡς αὐτοπραγίας τοῖς εἴδεσιν αἰτία). Dreptatea divină este cea care dă măsura adecvată fiecărui lucru, cea care ține balanța între ele, făcând ca fiecare să aibă felul lui propriu de a fi și să se manifeste așa cum îi este propriu. Pentru această idee a dreptății distributive, vezi și ARISTOTEL, *Etica Nicomahică*, 1131a 25.



412. Vezi, de pildă, *Înț.* 11, 20: „Puteau să piară numai la o suflare, urmăriți de dreptatea răzbunătoare și vânturați de vântul puterii Tale; ci toate le-ai rânduit cu măsură, cu număr și cu cumpănă".
413. Pentru claritatea și simetria pasajului, preferăm aici textul grec sugerat de câteva manuscrise (τοῖς ἑτεροκινήτοις τὴν αὐτοκίνητον ἀνάγκην) față de cel din ediția pe care o urmăm (τοῖς αὐτοκινήτοις τὴν ἑτεροκίνητον ἀνάγκην), care ar da un sens neclar: „Cei ce se mișcă pe sine să aibă necesitatea mișcării de către altceva".
414. Dreptatea divină nu are sensul egalității, ci, din contră, este una care păstrează distincțiile între ființări, dând fiecăreia ceea ce i se potrivește, conform capacității fiecăreia de a participa la Dumnezeu.
415. *Ps.* 26, 1; *Is.* 51, 5; *Ier.* 3, 23; *Fap.* 4, 12; *Rom.* 5, 9.
416. *Mt.* 20, 28; *Mc.* 10, 45; *Rom.* 8, 23; *1 Cor.* 1, 30.
417. „Marele" (τὸ μέγα): *Is.* 9, 6; *Iov* 36, 26; *Ps.* 85, 10; 146, 5.
418. „Micul" (τὸ μικρόν): *Lc.* 7, 28.
419. „Același" (τὸ ταὐτόν): *Ps.* 101, 28 („dar tu același ești"); *1 Cor.* 12, 6 („dar este același Dumnezeu"); *Evr.* 13, 8 („Iisus Hristos, ieri și azi și în veci, este același").
420. „Diferitul" (τὸ ἕτερον): *In.* 14, 16.
421. „Asemenea" (τὸ ὅμοιον): *Gen.* 1, 26.
422. „Neasemenea" (τὸ ἀνόμοιον): *Is.* 40, 25; 46, 5; *2 Cron.* 6, 14.
423. „Starea" (ἡ στάσις): *Ps.* 28, 10; 81, 1; *Înț.* 7, 23.
424. „Mișcarea" (κίνησις): vezi *Înț.* 7, 24 („înțelepciunea este mai sprintenă decât orice mișcare"); *3 Rg.* 19, 11 („Că iată Domnul va trece"). Aceste atribute (același, diferit, asemenea, neasemenea, stare, mișcare) sunt analizate de Platon în *Parmenide*. În prima ipoteză (137c-142a) acestea nu revin deloc unului, de vreme ce sunt catacteristice pluralității; în schimb, în a doua ipoteză ele sunt atribuite unului care participă la ființă.

425. „Statuie" sau „imagine" (ἄγαλμα). La PROCLUS (de pildă, *Teologia platonică*, I, 29, 124.23) numele divine erau venerate ca nişte statui, după ce ritualurile teurgice legate de statuile zeilor fuseseră interzise.
426. *3 Rg.* 19, 12 („Iar după foc va fi adiere de vânt lin şi acolo va fi Domnul").
427. *Ps.* 101, 28.
428. *Ez.* 1, 26; *Dan.* 10, 6.
429. *Gen.* 1, 26.
430. *2 Cron.* 6, 14; *Is.* 40, 25; 46, 5.
431. *Ex.* 17, 6.
432. *Înţ.* 7, 23.
433. *1 Rg.* 4, 4, *2 Rg.* 6, 2: „cel ce şade pe heruvimi".
434. *Ps.* 28, 10; *Baruch* 3, 3.
435. *Înţ.* 7, 24.
436. Filozofii neoplatonici au insistat asupra faptului că principiul prim, unul absolut, nu trebuie înţeles ca fiind „cel mai mic" (τὸ σμικρότατον), ca lipsă a mărimii, ci mai degrabă ca putere nelimitată; vezi, de pildă, PLOTIN, *Enneade*, VI, 9, 6.4, PORFIR, *Comentariul la Parmenide*, I, 20, sau DAMASCIUS, *Despre primele principii*, R I, 3.1; W I, 3.11. La Dionisie, din contră, chiar şi numele de „mic" subliniază mărimea, în sensul în care Dumnezeu nu este limitat de nici o dimensiune, ci poate pătrunde prin toate.
437. „Subţire" sau „delicat" (λεπτόν), *cf.* *3 Rg.* 19, 12.
438. *Înţ.* 7, 24.
439. *Evr.* 4, 12.
440. *Evr.* 4, 13.
441. *Ps.* 101, 28; *1 Cor.* 12, 6.
442. Expresia „la fel, în aceleaşi privinţe" (κατὰ τὰ αὐτὰ καὶ ὡσαύτως ἔχον) se regăseşte la PLATON, *Sofistul*, 252a 8, referitor la fiinţă. Neoplatonicii aplică această expresie intelectului divin (vezi, de exemplu, PLOTIN, *Enneade*, II, 9, 2.3; PROCLUS, *Teologia platonică*, V, 122.7).
443. *In.* 14, 16.
444. Vezi, de pildă, PROCLUS, *Teologia platonică*, II, 56.19: cel care este cauza tuturor este prezent tuturor lucrurilor în mod indicibil, prin anumite simboluri pe care el le-a aşezat în lucruri.



445. *1 Cor.* 12, 6; 15, 28.
446. Dumnezeu nu este ceva anume, determinat, ci este principiul care produce determinarea lucrurilor şi diferenţierea lor. Astfel, în măsura în care el face posibile diferenţierea şi determinarea fiecărui lucru, Dumnezeu este prezent în toate lucrurile diferenţiate; totuşi, ca principiu al diferenţierii, el rămâne în sine, fără a intra vreodată în diferenţiere faţă de celelalte lucruri.
447. Altfel spus, Dumnezeu se arată prin forme atât de variate şi de diferite între ele tocmai pentru că el nu are nici una dintre aceste forme, pentru că el nu este nimic anume dintre lucrurile a căror imagine îl pot simboliza. Tocmai de aceea, el trebuie înţeles ca diferit de lucrurile concrete prin care se arată.
448. *Ef.* 3, 18 („care este lărgimea şi lungimea şi înălţimea şi adâncimea").
449. Explicarea simbolurilor sensibile, specifică *Teologiei simbolice*, nu îşi are locul aici, în *Despre numele divine*, pentru a nu confunda numirile sensibile cu numirile netrupeşti. Tratatul *Despre numele divine* se termină cu exprimarea intenţiei de a trece la *Teologia simbolică* – tratat care, dacă a fost scris, nu s-a păstrat. Aşa cum se arată în *Scrisoarea a IX-a*, aceste simboluri luate de la lucrurile sensibile – precum părţile corpului (pântece, inimă, gură) sau diverse stări aparent nepotrivite lui Dumnezeu (beţia, somnul, mânia) – au un caracter incredibil, care este menit să le protejeze de o privire profană; în schimb, cei iniţiaţi descoperă în ele frumuseţea lor ascunsă, adevărul lor simplu şi transcendent. O atitudine asemănătoare aveau neoplatonicii (precum Plotin şi mai ales Proclus) faţă de miturile impudice şi neadecvate povestite despre zei şi respinse de Platon în *Republica*: ei considerau că acestea nu sunt potrivite pentru cei neiniţiaţi, care ar putea fi induşi în eroare de astfel de naraţiuni, dar că, pentru cei iniţiaţi, ele deschid spre adevărata cunoaştere mistică a lucrurilor inteligibile (*cf.* PROCLUS, *Teologia platonică*, I, 21.7-12; *Comentariul la Republica*, I, 77.12-13; I, 186.15-18).
450. *Gen.* 1, 26; asemănarea este analizată şi de PLATON în *Parmenide*, 139e-140a, unde se arată că unul, luat în sine, nu poate să mai aibă şi o altă calitate, de pildă, pe cea a asemănării, deoarece în acest caz el nu ar mai fi unu, ci dual.

451. *Is.* 40.25; 46.5 („cu cine Mă veți asemăna, ca să fim deopotrivă?").
452. *1 Cor.* 4, 16; 11, 1; *Ef.* 5, 1; *1 Tes.* 1, 6; *2 Tes.* 3, 7-9; *Evr.* 6, 12; 13, 7.
453. Sursa acestei idei este neoplatonică: vezi, de pildă, PROCLUS, *Elemente de teologie*, 32: „Orice conversiune se realizează prin asemănare". Vezi și PLATON, *Theaitetos*, 176b, care vorbește despre fuga de la cele pământești spre cele cerești, fugă ce se realizează prin asemănarea cu divinul.
454. Imaginea este asemenea omului, căci ea este făcută pornind de la om, dar nu invers: omul nu este făcut după asemănarea imaginii sale. Dionisie subliniază aici caracterul ascendent al imaginii: de la imagine, putem urca prin asemănare spre model, dar nu invers.
455. Într-un pasaj anterior (capitolul IX, 4), Dionisie spunea că Dumnezeu coordonează lucrurile între ele, deoarece el este cauza identității fiecărui lucru. În schimb, în contextul de față se arată că Dumnezeu este necoordonat (ἀσύντακτος) în sine însuși, așadar, el nu intră în pluralitatea lucrurilor pe care le coordonează. El coordonează lucrurile, rămânând necoordonat. Această idee a necoordonării principiului prim este foarte importantă în neoplatonism: vezi, de pildă, DAMASCIUS, *Despre primele principii*, R I, 4.7; W I, 4.14; VLAD (2006), p. 299, n. 8. Dionisie explică necoordonarea (specifică neoplatonismului tardiv) prin neasemănare: deși Dumnezeu imprimă asemănare tuturor lucrurilor, el însuși rămâne neasemenea față de toate lucrurile și, astfel, imposibil de coordonat cu ele, imposibil de inclus într-o aceeași σύνταξις, într-o aceeași ordine sau structură comună.
456. *Is.* 40, 25; 46, 5; *2 Cron.* 6, 14.
457. *3 Rg.* 8, 30; *Ps.* 28, 10; 81, 1; *Mal.* 3, 3; *Înț.* 7, 23.
458. *Col.* 1, 17 („toate prin El sunt așezate").
459. *Ps.* 17, 11-12; *Înț.* 7, 24.
460. În neoplatonism activitatea principiului prim nu se manifestă direct față de lucrurile inferioare, ci este o activitate pură, care stă pe loc (ἐνέργεια μένουσα) și care produce realitatea fără să iasă din sine (vezi PLOTIN, *Enneade*, I, 7, 1.15; VI, 8, 16.15); principiul pare să acționeze (*Enneade*, VI, 8, 16.20-27), dar, de fapt, este dincolo de sensul obișnuit al activității, care înseamnă o căutare a binelui.



461. Este vorba de o combinație între producere și stare; exprimarea lui Dionisie este chiasmică: „procesiunea statornică și starea producătoare".
462. „Cele care au plecat" (προεληλυθότων): expresia vine de la προέρχομαι, care este verbul procesiunii, al procesului prin care toate lucrurile sunt generate de Dumnezeu, pornind de la el. Iar întoarcerea (sau conversiunea ἐπιστροφή) indică revenirea tuturor lucrurilor la Dumnezeu, originea lor. Astfel, mișcarea în cerc surprinde tocmai această întâlnire și suprapunere între depărtarea de la Dumnezeu (prin procesiune) și reîntoarcerea la el.
463. *2 Rg.* 5, 10; 7, 8; *Iov* 5, 17; 15, 25; *Zah.* 1, 3; *Mc.* 14, 62; *Apoc.* 1, 8; 1, 4.
464. *Dan.* 7, 9-13.
465. Imaginea rădăcinii comune a tuturor lucrurilor se regăsește la PLOTIN, *Enneade*, III, 3, 7.10-15; III, 8, 10.11-12: lucrurile provin din principiul lor ca dintr-o rădăcină unitară și imobilă.
466. „Durerile facerii" (ὠδῖνας) reprezintă o temă cu adânci rădăcini filozofice. La PLATON (*Banchetul*, 206d, *Phaidros*, 251e), sufletul simte durerile facerii atunci când în el începe să se nască adevărul. La neoplatonici, durerile sunt provocate de apropierea de principiul prim (vezi PLOTIN, *Enneade*, V, 5, 6.23-25; PROCLUS, *Teologia platonică*, I, 102.15-22; *Comentariul la Parmenide*, VII, 42.26, ed. Klibansky, Labowsky). Termenul capătă un sens tehnic, desemnând „travaliul" de dinaintea nașterii, adică încercarea constantă a gândirii de a exprima principiul prim. În cazul lui Damascius, travaliul devine infinit, deoarece el nu se poate termina niciodată cu o naștere propriu-zisă, adică cu o expresie adecvată a principiului. *Cf.* nota 43 în VLAD (2006), p. 313. La Dionisie, sensul se inversează: nu este vorba de durerile sufletului în preajma principiului, ci de durerile facerii resimțite de tearhie, care, prin bunătatea sa, generează toate lucrurile.
467. *Dan.* 7, 13.
468. *Dan.* 7, 9; *Apoc.* 1, 14 („Capul Lui și părul Lui erau albe ca lâna albă și ca zăpada"); *Apoc.* 1, 17 („Eu sunt Cel dintâi și Cel de pe urmă").
469. *1 In.* 1, 1.
470. *Is.* 40, 28 („Domnul este Dumnezeu veșnic").

471. *Ps.* 23, 7.
472. Vezi Platon, *Timaios*, 37d 5, despre timp ca imagine mobilă a veșniciei: timpul măsoară ceea ce este schimbător, ceea ce este supus devenirii, pe când eternitatea se referă la ceea ce este neschimbător, care este cu adevărat, iar nu la ceea ce devine. Vezi și Plotin, *Enneade*, III, 7, 11.15-21; 45-47. Dionisie reia această diferență între timp și eternitate, descoperindu-i însă și temeiuri scripturale.
473. Vezi și Aristotel, *Fizica*, 219 b10.
474. *1 Cor.* 15, 53.
475. *Ps.* 48, 9; 76, 6; 77, 5; *Rom.* 16, 25; *2 Tim.* 1, 9; *Tit* 1, 2.
476. Dionisie distinge veșnicia (αἰών), care este pre-temporală, de registrul temporal al celor ce devin, al celor finite în timp. La mijloc, între acestea, el plasează decurgerea nesfârșită a timpului (ἀΐδιον), care participă într-un fel la eternitate, dar și la timp. Acestea sunt „cele veșnice și temporale", adică cele care sunt veșnic, dar nu în afara timpului, ci în timp. Preferăm traducerea prin „veșnicie", pentru a păstra unitatea semantică, deoarece Dionisie folosește pluralul termenului αἰών, vorbind despre Dumnezeu ca „veac al veacurilor" (*Despre numele divine*, V, 4).
477. *Ecl.* 3, 11; *Evr.* 1, 2 („prin Care a făcut și veacurile").
478. *Dan.* 2, 21 („El este Cel care schimbă timpurile și ceasurile").
479. *Ps.* 54, 21 („Cel ce este mai înainte de veci").
480. *Ps.* 144, 13.
481. Vezi, de pildă, *Is.* 9, 5 („Domn al păcii"); *Rom.* 15, 33 („Dumnezeul păcii"); *Ef.* 2, 14 („El este pacea noastră"). Înțelepciunea, puterea și pacea (analizate în capitolele VII, VIII, XI) formează o triadă importantă în gândirea patristică, pe care o regăsim, de exemplu, la Grigorie de Nyssa, *De perfecta Christiani forma*, PG 46, pp. 251-253.
482. Iustus („cel drept") este menționat în *Fap.* 1, 23; 18, 7 și în *Col.* 4, 11.
483. „Negrăire" (ἀφθεγξία): termenul are și sensul de pace, dar și cel de tăcere.
484. Pacea are rolul de a opri procesiunea dumnezeiască: după desfășurarea nivelurilor expuse până acum, pacea le face pe toate să stea pe loc, să se oprească în ceea ce le este propriu și astfel, descoperind acest propriu al lor, să tindă



înapoi spre cauza tuturor, cea care dă fiecărui lucru o participare proporțională cu ceea ce i se cuvine. Pacea este astfel momentul rămânerii în sine, în natura proprie, moment pornind de la care poate începe mișcarea inversă, a întoarcerii spre cauza tuturor.
485. „Stă în liniște" (ἡσυχίαν ἄγει): expresie platonică (*cf. Timaios*, 30a 5; *Parmenide*, 162e 2) preluată de Plotin pentru a descrie intelectul divin – care nu este afectat de nimic din afara lui, ci rămâne liniștit, în sine însuși – și starea sufletului care s-a unit cu principiul său unitar și nu mai caută nimic în afară: *cf. Enneade*, III, 8, 6.12; V, 3, 12.35. Aceeași expresie apare la Dionisie în *Teologia mistică*, V, 149.5.
486. *Col.* 1, 20: „Și printr-Însul toate cu Sine să le împace, fie cele de pe pământ, fie cele din ceruri, făcând pace prin El, prin sângele crucii Sale".
487. Identitatea intelectului cu actul său de gândire și cu obiectele gândirii sale: temă recurentă în neoplatonism, vezi, de pildă, Plotin, *Enneade*, VI, 2, 8.3-5; VI, 6, 6.19-26.
488. „Consonanța" (συμφωνία) este termenul prin care neoplatonicii descriau unitatea simfonică și acordul perfect al părților universului, acord determinat de unitatea și de perfecțiunea modelului inteligibil al realității. Vezi, de pildă, Plotin, *Enneade*, IV, 4, 38.17-18: „Toate sunt într-o minunată consonanță" (θαυμαστὴν τὴν συμφωνίαν ἔχει).
489. Expresia „conjugate într-o unică prietenie de aceeași natură" (κατὰ μίαν ὁμοφυῆ συζευγνύμενα φιλίαν) o preia pe cea a lui Proclus din *Elemente de teologie*, 110.10 (ὁμοφυῶς συζεύγνυται), ce se referă la maniera în care fiecare nivel al realității este unit cu nivelul imediat anterior, printr-o comunitate de natură.
490. „Care revarsă pace" (εἰρηνοχύτου) – singura ocurență a acestui termen compus de Dionisie.
491. *Ef.* 1, 23: „Plinirea Celui ce plinește toate întru toți".
492. „Făcătorul păcii": *cf. Rom.* 5, 1; *Ef.* 2, 14; *Col.* 1, 20; 3, 15.
493. „Ființa în sine" (τὸ αὐτοεῖναι), viața în sine (αὐτοζωή) etc. Am tradus, în schimb, αὐτὸ τὸ εἶναι prin „faptul însuși de a fi".
494. Dionisie distinge între două tipuri de nume divine: de pildă, „viața în sine" îl indică pe Dumnezeu drept cauză a vieții, în schimb, „cel care face să existe viața în sine" îl indică pe Dumnezeu drept transcendent vieții pe care o cauzează.

495. Altfel spus, cel supra-fiinţial este cauza faptului că sunt cele care sunt şi că este faptul însuşi de a fi. În neoplatonism, intelectul provenea de la unu, iar sufletul de la intelect, ca o manifestare a acestuia (*cf.* Plotin, *Enneade*, V, 1, 6); la rândul ei, lumea sensibilă este o reflectare a sufletului. În schimb, Dionisie insistă asupra faptului că întregul fapt de a fi şi orice fiinţare posibilă au o singură sursă şi cauză, anume Dumnezeu.
496. *Deut.* 32, 17.
497. *Dan.* 9, 24; vezi şi *Is.* 6, 3 („Sfânt, sfânt, sfânt este Domnul Savaot"). De vreme ce şi îngerii sunt numiţi sfinţi, Dumnezeu este nu doar „sfânt al sfinţilor", adică sursa şi cauza sfinţeniei, ci şi mai presus de tot ceea ce numim sfânt.
498. *1 Tim.* 6, 15; *Apoc.* 17, 14; 19, 16.
499. *Ex.* 15, 18; *Ps.* 9, 36.
500. *Deut.* 10, 17; *Ps.* 135, 3; *1 Tim.* 6, 15; *Apoc.* 17, 14; 19, 16.
501. *Ps.* 49, 1; 135, 2.
502. Este vorba de expresii precum „împăratul împăraţilor", „domnul domnilor", „Dumnezeul dumnezeilor". Această manieră de a indica principiul prim al tuturor lucrurilor se regăseşte şi în neoplatonism. Vezi, de pildă, Plotin, *Enneade*, V, 5, 3.20 („împărat al împăratului şi al împăraţilor": βασιλεὺς βασιλέως καὶ βασιλέων), sau Proclus, *Teologia platonică*, V, 77.22 („zeul zeilor": θεὸς θεῶν), care se referă la un pasaj din Platon, *Critias*, 121 b7 („Zeus, zeul zeilor").
503. Deşi, în sine, termenul „sfinţenie" (ἁγιότης) este rar în Vechiul şi Noul Testament, tema e recurentă; vezi, de pildă: *Ex.* 28, 36 („Să faci după aceea o tăbliţă şlefuită, de aur curat, şi să sapi pe ea, cum se sapă pe pecete, cuvintele: Sfinţenia Domnului: Ἁγίασμα κυρίου"); *Mt.* 6, 9 („sfinţească-se numele Tău"); *Evr.* 12, 10 („ca să ne împărtăşim de sfinţenia Lui").
504. *1 Cron.* 17, 14; 29, 11; *Ps.* 21, 33; 102, 19; 144, 13; *Înţ.* 6, 20 („împărăţia cea veşnică"); *Mt.* 3, 2 („împărăţia cerurilor"); 6, 10 („vie împărăţia Ta"); *Mc.* 1, 15 („împărăţia lui Dumnezeu").
505. *Ps.* 109, 1 („Zis-a Domnul Domnului Meu").
506. *Col.* 2, 9 („întru El locuieşte, trupeşte, toată plinătatea Dumnezeirii").
507. Joc de cuvinte între „dumnezeire" (θεότης) şi „care vede" (θεωμένη); aceeaşi apropiere apare şi la Platon, *Cratylos*, 293.



508. *Dan.* 9, 24.
509. „Participările în sine" (αἱ αὐτομετοχαί): termen specific lui Dionisie, folosit într-un singur alt context în afara celui de faţă (vezi *Despre numele divine*, V, 5). Participările în sine sunt „viaţa în sine", „unirea în sine", „ordinea în sine" şi toate celelalte, care participă mai întâi la faptul de a fi şi abia astfel pot fi ele însele participate de lucrurile subordonate. Participările în sine sunt principii ale celor care participă la ele, existând în sine, înainte de a fi propriu-zis participate de celelalte lucruri.
510. Deoarece Dumnezeu este „sfânt al sfinţilor", „împărat al împăraţilor", „domn al domnilor" şi „Dumnezeu al dumnezeilor"; cele secunde, care transmit darurile lui Dumnezeu (precum îngerii), sunt sfinţi, împăraţi, domni, dumnezei. *Cf. Lev.* 11, 44 („veţi fi sfinţi"); *1 Tes.* 3, 13; *Mc.* 8, 38 („sfinţii îngeri"); *1 Pt.* 2, 9 („preoţie împărătească"); *Apoc.* 5, 10 („şi vor împărăţi pe pământ"); *Ps.* 81, 6; *In.* 10, 34 („Dumnezei sunteţi").
511. La Proclus, cele care transmit lucrurilor caracterul unitar al unului imparticipabil sunt henadele, pe care Proclus însuşi le numeşte „zei" (vezi *Elemente de teologie*, 114).
512. Este vorba despre simplitatea transmiterii darurilor; deşi darurile sunt transmise de la Dumnezeu în mod simplu, ele sunt plurificate în cele secunde, care le recepteazǎ fiecare în mod diferit.
513. Urmând structura unui chiasm, cele secunde plurifică unitatea celor primordiale, iar cele primordiale restrâng diversitatea diferenţelor celor secunde.
514. *Mt.* 5, 48 („Fiţi, dar, voi desăvârşiţi, precum Tatăl vostru Cel ceresc desăvârşit este").
515. *Mc.* 10, 18 („unul Dumnezeu"); 12, 32 („unul este Dumnezeu"); *Gal.* 3, 20 („Dumnezeu este unul"), *1 Tim.* 2, 5 („unul este Dumnezeu, unul este şi Mijlocitorul între Dumnezeu şi oameni: omul Hristos Iisus"); *Iac.* 2, 19. Dionisie revine acum, la sfârşitul tratatului, la acest nume anunţat încă de la început: „unul". Acesta este numele la care recurgeau neoplatonicii (alături de „bine"), considerându-l potrivit pentru principiul cel fără nume. Unul este, de fapt, un nume negativ: el nu arată cum este principiul, ci arată că principiul

nu este plural și nu poate fi numit în nici un fel. După cum arată Platon în prima ipoteză din *Parmenide*, 141e 10-11, „unul nu este nici măcar unu" și nici nu poate fi numit în vreun fel. El este un nume care indică lipsa oricărui nume, idee întărită de PROCLUS în *Comentariul la Parmenide*, VII, 36 (ed. Klibansky, Labowsky). Vezi și analiza lui PLOTIN din *Enneade*, V, 5, 6.

516. Cuvântul ὑπερηπλωμένον are un dublu sens: supra-simplificat și supra-extins. Dionisie joacă pe această ambiguitate: Dumnezeu este și supra-simplificat, dar și supra-extins, în sensul că nici o limită nu îl poate cuprinde.
517. „Extinzându-se peste toate" (διατεῖνον ἐπὶ πάντα). Dacă în capitolul IV, 1 Dionisie spunea despre bine că „își extinde bunătatea în toate cele ce sunt" (εἰς πάντα τὰ ὄντα διατείνει τὴν ἀγαθότητα), acum Dumnezeu este numit „desăvârșit", pentru că se extinde peste toate, reluând ideea inițială, pentru a închide astfel acest parcurs al numelor divine inteligibile.
518. Cu alte cuvinte, despre fiecare număr sau parte de număr se spune că sunt „unul" sau „una".
519. Faptul că unul *este* face ca toate lucrurile să fie. Aceeași idee este dezvoltată în a doua ipoteză din *Parmenide* (142b-155e): participarea unului la ființă îi permite lui Platon ca, de la acest binom inițial (unu-ființă), să desfășoare întreaga pluralitate a realității.
520. „Unu dintre cele plurale" înseamnă unul determinat, unul ca simplu element unitar, distinct, care poate fi numărat alături de celelalte lucruri. Temă recurentă la neoplatonici: vezi, de pildă, DAMASCIUS, *Despre primele principii*, R I, 46.6; W I, 68.14-15.
521. *Cf.* PROCLUS, *Elemente de teologie*, 1: „Orice pluralitate participă într-un fel la unu".
522. Idee neoplatonică fundamentală: fără unu nu poate exista nici pluralitatea; vezi, de pildă, PLOTIN, *Enneade*, VI, 9, 1.1-3: „Toate ființările sunt datorită unului [...] căci ce ar putea să fie, dacă nu ar fi unu?" (Τί γὰρ ἂν καὶ εἴη, εἰ μὴ ἓν εἴη;); PROCLUS, *Elemente de teologie*, 5.
523. *1 Cor.* 8, 6.
524. *1 Cor.* 12, 11.



525. „Unul care este" (τὸ ἓν ὄν): expresie platonică ce indică prezența unității în lucrurile plurale. În *Parmenide*, 131a 9, forma este una, fiind prezentă în mod unitar în toate lucrurile care participă la ea. În *Parmenide*, 142d 4, se reia tema „unului care este" sau a unului care participă la ființă. Acesta este descris ca un întreg format din unu și din ființă, fiecare dintre părți atribuindu-se celeilalte: „unul care este" se identifică astfel cu „ființa unitară". Totuși, așa cum remarcă Plotin sau Proclus, precum și Dionisie în acest context, unul din lucrurile plurale nu poate exista decât datorită unului absolut, care este în sine, anterior ființei, mai presus de plurale.
526. *Flp.* 2, 9 („I-a dăruit Lui nume, care este mai presus de orice nume"); vezi și PLATON, *Parmenide*, 142a 3, unde se arată că unul din prima ipoteză nu are nici măcar nume.
527. Îndemn preluat din PLATON, *Gorgias*, 470c 8, unde nu lipsește o nuanță ironică.
528. *Cf.* nota 107, p. 276.

## *Teologia mistică*

1. Termenul „supra-ființial" (ὑπερούσιον) este cel care indică binele suprem și principiul prim în neoplatonism. Vezi, de pildă, PROCLUS, *Comentariul la Republica*, I, 265.23; *Teologia platonică*, II, 1.5; *Elemente de teologie*, 115.7.
2. Termenul „supra-bun" (ὑπεράγαθον) este folosit de PLOTIN (*Enneade*, VI, 9, 6. 40) pentru a arăta că binele absolut este bine doar pentru celelalte lucruri, dar nu pentru sine, ca și cum el însuși ar avea nevoie de acest bine; în acest sens, binele este de fapt supra-bun sau mai presus de bine.
3. *Cf. Ex.* 20, 21; *Deut.* 4, 11; 5, 22; *2 Rg.* 22, 10; *3 Rg.* 8, 12; *2 Cron.* 6, 1; *Ps.* 17, 11; 96, 2.
4. Sintagma „mistic-ascuns" (κρυφιομύστου) este compusă din două cuvinte care desemnează ascunderea. Dacă κρύφιος arată caracterul ascuns al misterului, μύστης indică starea de „ascundere" în care trebuie să se înfățișeze cel ce caută să cuprindă acest mister; mai precis, este vorba de închiderea tuturor căilor de acces spre exterior (ochii, urechile), pentru a ajunge la inițiere, la cunoașterea celui ascuns. Astfel, misterul se

dezvăluie în ascundere, iar ascunderea trebuie întâmpinată prin ascunderea în sine a celui care caută misterul.

5. În maniera inițierii mistice, care presupune depășirea cunoașterii prin simțuri, intelectele trebuie să-și acopere ochii, pentru a avea acces la strălucirea misterului invizibil.
6. Expresie paradoxală: „priveliștile" (θεάματα) țin de privire, de vedere; în schimb, caracterul lor mistic (μυστικά) indică opusul: nevederea, acoperirea ochilor, inițierea prin suprimarea simțurilor și mai ales a vederii. De fapt, așa cum intelectele cele fără vedere sunt umplute cu splendori supra-frumoase, la fel aici este vorba de a se obișnui cu nevederea celor sensibile, pentru a primi priveliștile mistice, ascunse.
7. Ordinea este ascendentă: mai întâi sunt depășite cele sensibile, precum și cele care nu sunt, adică lucrurile care au doar aparența de a fi, dar care nu au o ființă stabilă, propriu-zisă, apoi sunt depășite cele care sunt cu adevărat, precum cele inteligibile.
8. Vezi și Proclus, *Teologia platonică*, I, 14.8-9, referitor la „unirea mai presus de intelect" (τὴν ὑπὲρ νοῦν ἕνωσιν) care se realizează prin vârful sau „floarea intelectului".
9. „Nerelativ" (ἄσχετος) este un termen care în neoplatonism se referă mai degrabă la principiul prim, care este lipsit de orice legătură și de orice relație cu lucrurile, cu realitatea, pe care o generează fără ca realitatea aceasta să îl cuprindă, să îl integreze în ea. Vezi, de pildă, Proclus, *Teologia platonică*, II, 59. 8, sau Damascius, *Despre primele principii*, R I, 9.14; W I, 11.21-22, care vorbesc despre principiul lipsit de orice coordonare sau relație față de totul. La Dionisie, în contextul de față, este vorba mai degrabă despre felul în care ne putem apropia de priveliștile mistice, anume tocmai prin ieșirea din orice relație cu lucrurile.
10. Această expresie (πάντα ἀφελών) amintește de îndemnul cu care Plotin termină tratatul 49 din *Enneade* (V, 3. 17.38): Ἄφελε πάντα, arătând astfel cum se poate ajunge la viziunea luminii prin care se manifestă prezența unului absolut.
11. Expresie paradoxală: raza ține de răspândirea luminii, pe când aici este vorba de raza întunericului, adică de o rază mai presus de lumină.



12. În mod paradoxal, numai cei care au fost inițiați prin suprimarea vederii și auzului pot vedea și auzi aceste lucruri; în schimb, cei neinițiați (ἀμύητοι), care nu au închis ochii, care nu și-au acoperit urechile și nu și-au suprimat simțurile, nu trebuie să audă aceste lucruri, pentru că nu le-ar înțelege. Aceeași precauție este exprimată de Platon (vezi, de pildă, *Theaitetos*, 155e); pentru el, cei neinițiați sunt cei care cred că nu există decât lucrurile sensibile.
13. *Ps.* 17, 13.
14. La Dionisie, Dumnezeu nu este incognoscibil în sensul că ar fi ceva mai simplu decât ființa și gândirea, ceva dincolo de toate, ceva care iese în afara sferei totului. Ci el este mai degrabă subiectul tuturor lucrurilor și al tuturor cuvintelor, cel la care se referă toate, dar care rămâne totuși neexprimat de ele, depășindu-le, pentru că ele nu îl pot cuprinde.
15. Recunoaștem aici concluzia primei ipoteze asupra unului din dialogul *Parmenide*, 142a 3-4: Platon arată că nu există nume, cuvânt sau cunoaștere a unului care, în ipostaza sa absolută, exclude orice pluralitate. Referindu-se la acest unu care nu poate fi numit nici măcar „unu", Proclus îl numește „incognoscibil și inexprimabil" (*Comentariul la Parmenide*, VII, 40 K).
16. Asemenea gânditorilor neoplatonici (vezi, de pildă, Plotin, *Enneade*, V, 3, 13.1-4), Dionisie pune în legătură faptul că nu există cuvânt, nici gândire pentru cauza tuturor (conform concluziei din *Parmenide*, 142a 3-4) cu faptul că această cauză este dincolo de toate lucrurile (urmând pasajul din *Republica*, 509b 9, asupra binelui de dincolo de ființă). Dionisie întărește această transcendență printr-o repetiție a prefixului ὑπερ: cauza tuturor stă deasupra tuturor (ὑπερκειμένην) în mod supra-ființial (ὑπερουσίως).
17. *Ex.* 20, 21.
18. „Cel de dincolo de toate" (ὁ πάντων ἐπέκεινα) este o expresie prin care Dionisie îl descrie pe Dumnezeu Tatăl (vezi *Scrisoarea a II-a*) sau pe Iisus Hristos (vezi începutul *Scrisorii a IV-a*). Aceeași expresie apare în mod curent în neoplatonism, însă cu sens neutru (τὸ πάντων ἐπέκεινα), pentru a indica principiul tuturor lucrurilor. În acest sens, ea este folosită în special de Damascius (vezi, de pildă, *Despre primele principii*, R I, 27.6; W I, 39.16).

19. *Ex.* 19, 19: „Sunetul trâmbiței se auzea din ce în ce mai tare".
20. Lucrurile cele mai înalte și mai divine pe care le-a văzut Moise nu i-au sugerat și nu i-au înfățișat decât locul în care au stat picioarele lui Dumnezeu. Altfel spus, cele mai înalte dintre cele inteligibile rămân totuși inferioare față de cele mai de jos dintre cele divine.
21. Această a treia treaptă a unirii cu Dumnezeu nu mai depinde de suflet – care nu poate ajunge decât până la vederea locului în care stă Dumnezeu, dar nu-l vede pe Dumnezeu însuși –, ci vine din inițiativa lui Dumnezeu. Vezi, de pildă, Schäfer (2006, p. 48).
22. Expresia „întunecimea necunoașterii" (τὸν γνόφον τῆς ἀγνωσίας), creată de Dionisie, este menită să arate că, așa cum întunecimea are sensul transcenderii luminii, necunoașterea nu este o simplă lipsă a cunoașterii, ci, din contră, este însăși maniera – superioară cunoașterii – în care ne putem apropia de Dumnezeu, cel mai presus de ființă. Această expresie va da titlul unui tratat mistic englez din secolul al XIV-lea: *The Cloud of Unknowing*.
23. Într-o manieră asemănătoare Plotin descrie unirea cu unul absolut: cel care intră în această unire nu mai este el însuși, nici al său, ci este al unului (vezi *Enneade*, VI, 9, 10.15-16).
24. Dionisie leagă tema biblică a întunecimii în care se ascunde Dumnezeu de tema neoplatonică a necunoașterii principiului prim. Vezi și Grigorie de Nyssa (*Viața lui Moise*, II, 163.6-7), care arată că adevărata cunoaștere constă în „a vedea prin a nu vedea" (τὸ ἰδεῖν ἐν τῷ μὴ ἰδεῖν), adică prin depășirea intelectului și apropierea de cel care transcende întreaga cunoaștere; astfel, a-l vedea pe Dumnezeu în întuneric înseamnă a înțelege că el este dincolo de orice cunoaștere. Vezi de asemenea Plotin, *Enneade*, V, 5, 7, 29-34, care arată că vederea luminii din interiorul intelectului se obține tocmai atunci când acesta nu mai vede nimic altceva, ci se ferește să mai vadă o lumină diferită, văzând astfel prin a nu vedea.
25. Pentru neoplatonici, negațiile din prima ipoteză a dialogului *Parmenide* alcătuiesc singurul imn înălțat zeului suprem, principiului absolut: vezi, de pildă, Proclus, *Comentariul la Parmenide*, VII, 1191.34-35, sau *Teologia platonică*, II, 11, 65.5-15.



26. „Statuie naturală" sau statuie crescută din sine (αὐτοφυὲς ἄγαλμα). Vezi și Maxim din Tyr, *Dialexeis*, 2.9, 5-7 (πότερα ἐατέον τουτὶ τὸ γένος, ἐπεὶ τῶν αὐτοφυῶν τούτων ἀγαλμάτων προσκυνεῖν αἱροῦνται). La Plotin (*Enneade*, I, 6, 9.7-15) apare ideea că sufletul trebuie să-și sculpteze în sine propria statuie, îndepărtând ceea ce acoperă adevărata frumusețe.
27. Suprimările sunt celebrate în sens invers atribuirilor, nu pentru că înțelesul lor s-ar opune afirmațiilor și le-ar contrazice, ci în sensul că suprimările sunt parcurse în direcția opusă: de la cele din urmă, care țin de lumea sensibilă, până la cele mai înalte și mai inteligibile. Totuși, ca și afirmațiile, suprimările sunt tot o manieră de a lăuda dumnezeirea.
28. „Inseparabile" (ἀνεκφοίτητα). Vezi Proclus, *Teologia platonică*, I, 57.7 (despre maniera în care ființările inteligibile sunt inseparabile de cauza primă), sau II, 41, 24 (despre faptul că toate lucrurile sunt unite în mod inseparabil cu cauza lor unitară, chiar dacă proced în același timp de la ea). Vezi și Damascius, *Despre primele principii*, R I, 127.8; W II, 64.2-3, sau R I, 145.7; W II, 90.10, care îl invocă pe Iamblichos, pentru care inteligibilul este inseparabil de unul absolut.
29. Aceste lumini care odrăslesc (τῇ ἀναβλαστήσει) din binele indivizibil sunt Fiul și Duhul Sfânt, care în *Despre numele divine*, II, 7 sunt numite „vlăstare" (βλαστοί). Ele odrăslesc, dar nu își părăsesc această rămânere (μονή) a fiecăruia în bine, în sine însuși și în celălalt.
30. *Ps.* 77, 71: „Și S-a deșteptat Domnul ca cel ce doarme, ca un viteaz amețit de vin".
31. *Ps.* 43, 25: „Deșteaptă-Te, pentru ce dormi, Doamne?".
32. *Ps.* 117, 22: „Piatra pe care n-au băgat-o în seamă ziditorii".
33. Expresie specifică lui Plotin (*Enneade*, III, 8, 6.12; V, 3, 12.35; VI, 8, 5.17).
34. Vezi *Despre numele divine*, VII, 2, unde Dionisie arată că „Dumnezeu cunoaște ființările nu prin știința ființărilor, ci prin cunoașterea de sine însuși".
35. Expresia „dincolo de toate" (ἐπέκεινα τῶν ὅλων) se regăsește la Proclus, *Teologia platonică*, II, 59.12 și III, 83.23, care indică faptul că principiul este mai presus de idei. Vezi de asemenea Proclus, *Comentariul la Parmenide*, VI, 215.

36. Negațiile care încheie *Teologia mistică* le reiau și le amplifică pe cele din dialogul *Parmenide*, 137-142. Aceste negații se regăsesc și la Plotin (vezi, de pildă, *Enneade*, VI, 9, 3) sau la Proclus (*Comentariul la Parmenide*, VII, 70 K), care arată că nici măcar ele nu pot descrie în mod adecvat unul absolut, ci ele însele sunt suprimate prin ultima întrebare a ipotezei. În același sens, Dionisie arată că Dumnezeu este nu numai dincolo de orice atribuire, ci și mai presus de orice suprimare.

# Glosar de termeni grecești

ἄβατος = inaccesibil
ἀδιανόητος = de neînțeles
ἄδυτος = sanctuar
ἀγαθαρχία = principiul binelui
ἀγαθοειδής = care are forma binelui
ἀγαθοεργός = binefăcător
ἀγαθοποιός = făcător de bine
ἀγαθοπρεπῶς = adecvat binelui
ἀγαθότης = bunătate
ἀγαθότυπος = binele arhetipal
ἀγαθοφυής = bun prin natură
ἀγάπη = dragoste
ἀγαπητός = îndrăgit
ἀγαστός = demn de admirație
ἅγιος = sfânt
ἀγλαΐα = splendoare
ἄγνοια = ignoranță
ἀγνωσία = necunoaștere
ἄγνωστος = incognoscibil, necunoscut
ἄγονος = neproductiv
ἀδιαίρετος = nedivizat, indivizibil
ἀδιάλυτος = indisolubil
ἀδιάπτωτος = neclătinat
ἀεί = mereu
ἄθεσμος = cum nu se cuvine
αἴγλη = splendoare
ἀΐδιος = de-a pururi
αἴσθησις = senzație
αἰτία = cauză
αἴτιος = cauzator
αἰών = veșnicie, veac
αἰώνιος = veșnic
ἀκαταλήκτως = neîncetat
ἀκατάληπτος = intangibil
ἀκηλίδωτος = fără pată
ἀκίνητος = nemișcat
ἄκλητος = neinvocat
ἀκλινής = neclintit
ἄκλιτος = ferm
ἀκοινώνητος = incomunicabil
ἀκραιφνής = neatins
ἀκριβής = precis
ἄκρον = extremitate
ἀκρότης = înălțime
ἀκτίς = rază
ἄληπτος = de necuprins
ἄληστος = de neșters
ἀλληλουχία = continuitate
ἀλλοίωσις = schimbare, alterare
ἀλογία = necuvântare, iraționalitate
ἄλογος = necuvântat, irațional
ἀλώβητος = neștirbit
ἁμαρτία = greșeală
ἀμείλικτος = neslăbit
ἀμείωτος = neîmpuținat
ἀμερής = indivizibil

ἀμετάβλητος = netransformat
ἀμετάπτωτος = neschimbător
ἀμιγής = neamestecat
ἀμυδρός = slab
ἀμύητος = neiniţiat
ἀναβαίνω = a se ridica, a se urca
ἀνάγω = a înălţa
ἀναγωγή = înălţare
ἀναίτιος = fără cauză, necauzat, necauzator
ἀνακαλύπτω = a dezvălui
ἀνακινέω = a ridica
ἀνάκλησις = rechemare
ἀναλάμπω = a se aprinde
ἀναλλοίωτος = neschimbător
ἀναλογία = proporţie, măsură
ἀνάλογος = proporţional, după măsură
ἀνάνευσις = urcare
ἀναπλόω = a simplifica
ἀνάπτυξις = explicare
ἀνατείνω = a trage în sus
ἀνατίθημι = a atribui, a restabili
ἀναφής = intangibil
ἀνείδεος = fără formă
ἀνέκλειπτος = neîntrerupt
ἀνεκφοίτητος = inseparabil
ἀνελίσσω = a expune, a desfăşura
ἀνεμπόδιστος = nestingherit
ἀνενδεής = fără lipsă
ἀνεξερεύνητος = de necercetat
ἀνεξιχνίαστος = fără urmă
ἀνεπιθόλωτος = netulburat
ἀνεπιτήδειος = inadecvat
ἀνεπιτηδειότης = inadecvare
ἀνευφημέω = a proclama
ἀνέφικτος = intangibil
ἀνίδρυτος = neaşezat
ἀνίερος = profan
ἄνοδος = înaintare
ἀνοησία = negândire
ἀνόητος = neinteligibil, fără sens
ἀνόμματος = fără vedere
ἀνόμοιος = neasemenea
ἀνομοιότης = neasemănare
ἀνούσιος = fără fiinţă
ἀντανίστημι = a se împotrivi
ἀντικείμενον = contrar
ἀντίληψις = cuprindere
ἀντιστροφή = reciprocitate
ἀντίτυπος = rigid
ἀντωπέω = a privi în faţă
ἀνυμνέω = a celebra
ἀνώλεθρον = incoruptibil
ἀνωνυμία = nenumire
ἀξία = merit
ἀόρατος = invizibil
ἀοριστία = nedeterminare, nelimitare
ἀόριστος = nedeterminat, nelimitat
ἁπαλός = moale
ἀπαρατηρήτως = fără excepţie
ἀπαρέγκλιτος = inflexibil
ἀπειρία = ignoranţă
ἄπειρος = infinit
ἀπειρώνυμος = cu infinit de multe nume
ἀπερικάλυπτος = în mod netăinuit
ἀπερίληπτος = necuprins
ἀπεριόριστος = nedeterminat
ἀπήμων = nevătămat
ἀπήχημα = ecou
ἀπλανής = nerătăcitor, neeronat



ἁπλότης = simplitate
ἀποδιαστέλλω = a separa, a distinge
ἀποπληρόω = a alege
ἀποκαθίστημι = a restabili
ἀποκρύπτω = a ascunde
ἀπολαύω = a se desfăta
ἀπολείπω = a părăsi
ἀπολισθάνω = a aluneca, a decădea
ἀπόλλυμι = a nimici, a pierde
ἀπόλυσις = detaşare
ἀπόλυτος = absolut
ἀπολύτρωσις = răscumpărare
ἀπομύω = a suspenda
ἀπονέμω = a atribui, a distribui, a împărţi
ἀποπεράτωσις = margine
ἀποπίπτω = a se sustrage, a cădea din
ἀποπληρόω = a împlini
ἀποπλήρωσις = împlinire
ἀπόπτωσις = cădere, degradare
ἀποτελέω = a desăvârşi
ἀποτυπόομαι = a amprenta
ἀπουσία = absenţă
ἀποφαίνω = a arăta
ἀπόφασις = negaţie
ἀποφάσκω = a nega
ἀποφυγή = pierdere
ἀπρόσιτος = neapropiat
ἄπτωτος = neclintit
ἁρμονία = armonie
ἀρραγής = neştirbit
ἀρρεπής = ferm, neinfluenţat
ἄρρητος = indicibil
ἀρχαῖος = originar
ἀρχαιότης = originaritate
ἀρχέτυπος = arhetip, model
ἀρχή = principiu, origine, început
ἀρχηγικός = iniţiator
ἀρχίθεος = arhi-dumnezeu
ἀσάλευτος = nezdruncinat
ἀσθένεια = slăbire, slăbiciune
ἀσθενέω = a slăbi
ἀστασίαστος = nedezbinat
ἄστατος = instabil
ἀσύγκριτος = incomparabil
ἀσύγχυτος = neconfundat
ἀσυμμετρία = disproporţie
ἀσύμφυρτος = necontopit
ἀσύντακτος = necoordonat
ἀσφάλεια = siguranţă
ἀσφαλίζω = a asigura, a întări
ἄσχετος = nerelativ
ἄτακτος = neordonat
ἀτελεύτητος = fără sfârşit
ἀτελής = imperfect
ἀτευξία = eşec
ἀτονία = slăbiciune
ἄτοπος = absurd
ἄτρεπτος = imuabil
αὐγή = strălucire
αὐτοεῖναι = fiinţa în sine
αὐτοτελής = auto-suficient
ἀφαίρεσις = suprimare
ἀφανής = nevăzut
ἄφθαρτος = indestructibil
ἄφθεγκτος = inexprimabil
ἀφθεγξία = negrăire
ἄφθονος = generos
ἀφιερόω = a dedica
ἀφομοίωσις = asemănare
ἀφορίζω = a determina, a delimita, a depărta
ἄφωνος = fără glas
ἄχραντος = neîntinat

ἀχώρητος = necuprins
βάθος = adâncime
βέβηλος = profan
βλαστός = vlăstar
βουλή = decizie
βούλησις = voinţă
γενεσιουργός = generator
γένεσις = generare, naştere, devenire
γνόφος = întunecime
γνῶσις = cunoaştere
γόνιμος = născător, generator
γονιμότης = fecunditate
δεκτικός = care poate primi
δημιουργός = făuritor
διαβαίνω = a trece de
διάδοσις = răspândire
διαδοχή = succesiune
διαίρεσις = diviziune
διαιρετικός = care divide
διαιρετός = divizat
διαιρέω = a diviza
διακεκριμένως = în mod distinct
διακόσμησις = dispunere
διακρατέω = a menţine
διάκρισις = distincţie, separaţie
διαμονή = persistenţă
διάνοια = înţelegere
διανομή = distribuire
διάπλασις = configurare
διαπλάσσω = a configura
διαπορθμεύω = a comunica
διαπραγματεύομαι = a discuta
διασάφησις = explicare
διασπείρω = a distribui
διάστασις = deosebire
διάστημα = dimensiune
διασώζω = a păstra
διατείνω = a extinde
διαφοιτάω = a trece prin
διεξοδικός = detaliat, discursiv
διήκω = a se întinde
δόξα = slavă
δόσις = dăruire, dar, parte ce revine
δραστήριος = activ
δύναμις = putere
δυναμωνυμία = numirea de putere
δυναστεία = stăpânire
δυνάστης = stăpân
δυοειδής = dual
δυσχέρεια = dificultate, greutate
δωρέω = a dărui
ἐγκαλύπτω = a tăinui
ἐγχειρίζω = a încredinţa
εἴδησις = ştiinţă
εἰδοποιέω = a da formă
εἶδος = formă
εἰκών = imagine
εἰρηναρχία = principiul păcii
εἰρήνη = pace
εἰσδέχομαι = a primi
εἰσηγέομαι = a propune
εἴσοδος = intrare
ἔκβασις = ieşire, digresiune
ἐκβεβηκώς = sustras
ἐκβλύζω = a ţâşni
ἔκγονος = născut din
ἐκθέωσις = îndumnezeire
ἔκπτωσις = abandonare
ἐκτείνω = a se întinde
ἐκτύπωμα = amprentă
ἐκφαίνω = a revela
ἔκφανσις = manifestare, expunere
ἐκφαντορία = revelaţie
ἐκφαντορικός = revelator



ἐλλάμπω = a lumina
ἔλλαμψις = iluminare
ἔλλειψις = deficienţă
ἐμφανής = vizibil
ἐμφέρεια = similitudine
ἐναγής = impur
ἐναργής = evident
ἐνάρετος = virtuos
ἐναρμόζω = a armoniza
ἐναρχία = uni-arhie
ἑνάς = unitate
ἔνδεια = lipsă
ἐνέργεια = activitate, acţiune
ἔνθεος = inspirat de Dumnezeu
ἑνιαῖος = unitar
ἐνιδρύω = a aşeza în, a situa în
ἑνοειδής = unitar
ἑνοποιός = unificator
ἑνότης = unime
ἑνόω = a uni, a unifica
ἕνωσις = unire
ἐξαγγέλλω = a vesti
ἐξάγω = a expune
ἐξασθενέω = a fi slab
ἐξῃρημένος = transcendent
ἕξις = condiţie
ἐπαγγέλλω = a promite
ἐπαφή = contact
ἐπιβάλλω = a intui
ἐπιβολή = intuiţie
ἐπίδηλος = clar
ἐπιδίδωμι = a se oferi
ἐπιθυμία = dorinţă
ἐπικαλέω = a invoca
ἐπίκλησις = invocare
ἐπικρατέω = a domina
ἐπιλάμπω = a ilumina
ἐπίνοια = noţiune
ἐπίπνοια = insuflare
ἐπιστήμη = ştiinţă
ἐπιστρέφω = a întoarce
ἐπιστροφή = întoarcere
ἐπιτηδειότης = aptitudine
ἐποπτεύω = a contempla
ἐπωνυμία = numire
ἐραστός = iubit
ἔρως = iubire
ἑστία = vatră
ἐσχατιά = extremitate
ἑτερότης = diferenţă
εὐαρμοστία = armonie
εὐλάβεια = reţinere
εὐμετρία = buna măsură
εὔροια = afluenţă
εὐταξία = buna ordine
εὐχή = rugăciune
ἐφαρμογή = acord
ἔφεσις = dorinţă
ἐφετός = dorit
ἔφορος = veghetor
ζηλωτής = gelos
ζυγόν = jug
ζωτικός = vital
ἡνωμένος = unificat
ἡσυχία = linişte
θέαμα = privelişte
θεαρχία = tearhie
θεαρχικός = tearhic
θεῖος = dumnezeiesc
θειωδῶς = în mod dumnezeiesc
θέλγω = a fermeca
θεμελιόω = a întemeia
θεογονία = naştere dumnezeiască
θεόγονος = născător de Dumnezeu

θεοδόχος = primitor de Dumnezeu
θεοειδής = deiform
θεόληπτος = inspirat
θεολογία = teologie
θεοπλαστία = plăsmuire dumnezeiască
θεοποιός = îndumnezeitor
θεοπρεπῶς = adecvat lui Dumnezeu
θεοσοφία = înţelepciune dumnezeiască
θεότης = dumnezeire
θεοτυπία = amprentare divină
θεουργία = lucrare divină
θεοφάνεια = manifestare divină
θέσις = atribuire
θεσμός = regulă
θεωνυμία = numire dumnezeiască
θεωρία = viziune
θέωσις = îndumnezeire
θησαυρός = comoară
θρεπτικός = care hrăneşte
ἰδιότης = proprietate
ἵδρυσις = aşezare, situare
ἱδρύω = a aşeza, a situa
ἱεράρχης = ierarh
ἱεραρχία = ierarhie
ἱερομύστης = iniţiator în cele sacre
ἱεροπρεπῶς = adecvat celor sacre
ἱερός = sacru
ἱεροτελεστής = desăvârşitor în cele sacre
ἴχνος = urmă
καθαρός = pur
καθαρότης = puritate
κάθαρσις = purificare
καθέδρα = scaun
καθηγεμών = învăţător
κακία = răutate
καταδεής = inferior, lipsit de
κατάφασις = afirmaţie
κλεινός = renumit
κοινωνέω = a comunica
κοινωνία = comuniune
κολάζω = a pedepsi
κορυφή = vârf
κόσμος = lume, ordine
κρᾶσις = combinare
κρυφιότης = ascundere
κυρεία = domnire
κυριότης = domnie
λεπτός = subţire
λόγια = scripturi
λόγος = raţiune, cuvânt, discurs
μαρμαρυγή = sclipire
μέγεθος = mărime, măreţie
μένω = a rămâne
μερικός = parţial
μεριστός = divizat
μεσότης = mijloc
μεταβολή = transformare
μετάδοσις = transmitere
μετουσία = participare
μετοχή = participare
μέτοχος = participant
μέτρον = măsură
μῆκος = lungime
μίμησις = imitare
μονή = rămânere
μονιμότης = stabilitate
μόνιμον = caracterul stabil
μονοειδής = uniform
μορφή = formă



μύστης = iniţiat
νοερός = intelectiv
νοερότης = intelecţie
νόησις = gândire
νοητός = inteligibil
νόμος = lege
ὄγκος = masă
ὁλόκληρος = intact
ὅλος = întreg
ὁλοτελής = complet
ὁλότης = întregime
ὁμοειδής = omogen
ὁμοίωσις = asemănare
ὁμόνοια = consens
ὁμοταγής = de acelaşi rang
ὁμοφυής = de aceeaşi natură
ὄν = fiinţare, ceea ce este
ὄνομα = nume
ὄντως = cu adevărat
ὅρασις = vedere, viziune
ὁρίζω = a determina, a limita
ὅρος = determinaţie, definiţie
ὅσιος = pios
ὁσιότης = pietate
οὐσιωνυμία = numirea de fiinţă
παντελής = complet
παντοδαπής = felurit, de multe feluri
παντοκράτωρ = atotputernic
παραγωγή = producere
παράδειγμα = model, exemplu
παραδίδωμι = a transmite
παράδοσις = tradiţie
παραδοχή = receptare
παρακινέω = a tulbura
παρακτικός = producător
παράλογος = împotriva raţiunii
παραπέτασμα = văl
παράτασιν = extindere
παρατροπή = deviere
παρέχω = a produce
παρουσία = prezenţă
παρυπόστασις = para-realitate
πατριά = paternitate
πατρότης = paternitate
πέρας = limită, ţel
περιαυγάζω = a ilumina de jur împrejur
περιέχω = a cuprinde
περικαλύπτω = a învălui, a tăinui
περιληπτικός = care cuprinde, cuprinzător
περιουσία = abundenţă
περιοχή = cuprindere
περισσεία = surplus
περιτίθημι = a conferi
πηγή = sursă
πλάνη = eroare
πλάσις = configurare
πλάτος = lărgime
πλάττω = a configura
πλῆθος = mulţime, pluralitate
πληθύω = a plurifica
πλημμελής = discordant
πλήρης = plin, deplin
πλήρωμα = plinătate
πλησιάζω = a se apropia
ποικιλία = diversitate
ποιότης = calitate
πολλαπλασιάζω = a multiplica
πολιός = cărunt
πολυγονία = fecunditate
πολυπλασιασμός = pluri-configurare
πολυώνυμος = cu multe nume
πρεσβεύω = a onora
προέχω = a deţine dinainte

πρόειμι = a înainta
προνοέω = a providenţia
πρόνοια = providenţă
πρόοδος = procesiune
προορίζω = a predetermina
προορισμός = predeterminare
προσαγορεύω = a se referi la
προσπάθεια = aplecare
πρόσυλος = înclinat spre materie
προών = care pre-este
πυθμήν = trunchi
σάλος = frământare
σέβας = veneraţie
σεπτός = venerabil
σιγή = tăcere
σκοπός = scop
σκότος = întuneric
σοφία = înţelepciune
σπεύδω = a se strădui
σταθερός = statornic
στάσις = stare
στέρησις = privaţie
συγγενής = înrudit
σύγχυσις = confuzie
συζεύγνυμι = a conjuga
συλλαμβάνω = a strânge împreună
σύμμικτος = compus
συμπλήρωσις = completitudine
συμπλοκή = îmbinare
σύμπνοια = concordanţă
συμπτύσσω = a replia
συμφυία = coerenţă
συμφύρω = a contopi
συμφωνία = consonanţă
συνάγω = a reuni, a strânge, a aduna
συναγωγή = strângere-laolaltă
συναγωγός = unitiv, care strânge laolaltă
συναΐδιος = coetern
συνάπτω = a intra în contact
συναφή = contact
σύνδεσις = legătură
συνεκτικός = coeziv
συνέλιξις = concentrare
συνελίσσω = a concentra
σύνεσις = înţelegere
συνοικία = conlocuire
συνοπτικός = sintetic
συνοχή = coeziune
συντάττος = care coordonează
σύντονος = neîntrerupt
σφραγίς = pecete
σχέσις = posesie
σχῆμα = figură
σῶμα = trup
σωτηρία = mântuire
σώφρων = prudent, moderat
σωφροσύνη = prudenţă, moderaţie
τάξις = ordine
ταὐτότης = identitate
τέλειος = desăvârşit
τελειότης = desăvârşire
τελειόω = a desăvârşi
τελείωσις = desăvârşire
τελεσιουργέω = a desăvârşi
τελεσιουργός = desăvârşitor
τελεταρχία = principiul desăvârşirii
τελευτή = finalitate
τέλος = scop, sfârşit
τριαδικός = treimic
τριάς = trinitate
τύπος = amprentare
τυπόω = a amprenta



υἱότης = filiaţie
ὑμνέω = a lăuda, a aduce un imn
ὕμνος = imn
ὑμνολογία = imnologie
ὑμνῳδία = cântare de laudă
ὕπαρξις = subzistenţă
ὑπάρχω = a subzista
ὑπεράγνωστος = supra-incognoscibil
ὑπεραίρω = a exceda, a fi în exces
ὑπερβάλλω = a covârşi
ὑπερβλύζω = a inunda
ὑπερβολή = transcendenţă
ὑπερέχω = a depăşi
ὑπέρθεος = supra-dumnezeiesc
ὑπεριδρύω = a fi aşezat deasupra, a fi situat mai presus de
ὑπέρκειμαι = a sta mai presus
ὑπερκείμενος = superior, care stă mai presus
ὑπερκόσμιος = supra-lumesc
ὑπερουράνιος = supra-ceresc
ὑπερούσιος = supra-fiinţial
ὑπερουσιότης = supra-fiinţialitate
ὑπερουσίως = în mod supra-fiinţial
ὑπεροχή = preeminenţă, excelenţă
ὑπερπλήρης = supra-plin
ὑπέρτερος = superior, mai sus
ὑπερφανής = supra-strălucitor
ὑπερφυής = supra-firesc
ὑπερχέω = a supra-revărsa
ὑπερώνυμος = mai presus de nume
ὑποκείμενον = substrat
ὑπόστασις = ipostas, realitate
ὑποστάτης = care face să existe
ὑφειμένος = subordonat
ὕφεσις = aplecare
ὑφηγέομαι = a conduce, a indica
ὑφήγησις = prescriere
ὑψηλός = înalt
φανέρωσις = arătare
φανός = strălucitor
φαντασία = reprezentare
φάσμα = apariţie
φθείρω = a distruge
φθορά = distrugere
φιλία = prietenie
φιλονεικέω = a râvni
φοιτάω = a trece prin
φρουρά = protecţie
φυλάττω = a păzi, a ocroti
φωταγωγία = iluminare
φωτοδοσία = dar de lumină
φωτοφάνεια = manifestare de lumină
φωτωνυμία = numirea de lumină
χειραγωγία = călăuzire
χειραγωγός = călăuzitor
χορηγός = dătător
χύσις = revărsare
χωρέω = a pătrunde
ὡραιότης = frumuseţe

# Bibliografie

## I. Ediții

CORDERIUS (1889) = *S. Dionysii Areopagitae opera omnia quae exstant. Et commentarii quibus illustrantur, Studio et opera Balthasaris Corderii, Accurante et denuo recognoscente J.-P. Migne, Patrologiae cursus completus*, Series Graeca, vol. 3-4, Paris, 1889.

SUCHLA (1990) = *Corpus Dionysiacum, I. De divinis nominibus*, ed. Beate Regina Suchla, Walter de Gruyter, Berlin, 1990.

HEIL-RITTER (1991) = *Corpus Dionysiacum, II. De coelesti hierarchia, De ecclesiastica hierarchia, De mystica theologia, Epistulae*, ed. Günter Heil, Adolf Martin Ritter, Walter de Gruyter, Berlin, 1991.

TOMBEUR (1995) = *Thesaurus Pseudo-Dionysii Areopagitae. Versiones latinae cum textu graeco*, curante Paul Tombeur collaborantibus Mihai Nasta et Claire Pluygers, Brepols, Turnhout,1995.

## II. Traduceri

### *În limba română*

IORDĂCHESCU-SIMENSCHY (1936) = *Despre numele divine; Teologia mistică*, trad. C. Iordăchescu, T. Simenschy, Țerek, Iași, 1936 (reed.: Editura Institutul European, Iași, 1993).

IORDĂCHESCU (1936) = *Ierarhia cerească; Ierarhia bisericească*, trad. C. Iordăchescu, Țerek, Iași, 1936 (reed.: Editura Institutul European, Iași, 1994, cu postfață de Ș. Afloroaei).

RĂDUCĂ-DRĂGULIN (1994) = *Epistolele*, trad. V. Răducă, G. Drăgulin, Editura All, București, 1994.

STĂNILOAE (1996) = *Opere Complete*, trad. D. Stăniloae, Editura Paideia, București, 1996.

### În limba franceză

GANDILLAC (1990) = *Œuvres complètes*, trad. M. de Gandillac, Aubier, Paris, 1990.

CASSINGENA (1991) = *La théologie mystique: Lettres*, trad. M. Cassingena, Migne, Paris, 1991.

CHARDON (2002) = *Le livre de la théologie mystique*, trad. L. Chardon, Arfuyen, Orbey, 2002.

ANDIA (2016) = *Les noms divins. La Théologie mystique*, trad. Y. de Andia, col. „Sources chrétiennes", vol. 578-579, Cerf, Paris, 2016.

### În limba engleză

ROLT (1920) = *On the Divine Names and the Mystical Theology*, trad. C.E. Rolt, Grand Rapids, M.I., Christian Classics Ethereal Library, London, 1920.

JONES (1980) = *The Divine Names and Mystical Theology*, trad. J.N. Jones, Marquette University Press, Milwaukee, Wisconsin, 1980.

LUIBHEID-ROREM (1987) = *The Complete Works*, trad. C. Luibheid, P. Rorem. Paulist Press, New York, 1987.

THOMSON (1987) = *The Armenian version of the works attributed to Dionysius the Areopagite*, ed. şi trad. Robert W. Thomson, Peeters, Louvain, 1987.

### În limba germană

STROTHMANN (1977-1978) = *Das Sakrament der Myron-Weihe in der Schrift „De ecclesiastica hierarchia" des Pseudo-Dionysios Areopagita in syrischen Übersetzungen und Kommentaren*, trad. W. Strothmann, Harrassowitz, Wiesbaden, 1977-1978.

HEIL (1986) = *Über die himmlische Hierarchie. Über die kirchliche Hierarchie*, trad. G. Heil, Hiersemann, Stuttgart, 1986.

SUCHLA (1988) = *Die Namen Gottes*, trad. B.R. Suchla, Hieremann, Stuttgart, 1988.

RITTER (1996) = *Über die mystische Theologie und Briefe*, trad. A.M. Ritter, Hiersemann, Stuttgart, 1994.




## III. Surse antice


ALEXANDRU DIN AFRODISIA, *Comentariul la Metafizica* = *Alexandri Aphrodisiensis in Aristotelis metaphysica commentaria*, ed. M. Hayduck, col. „Commentaria in Aristotelem Graeca", 1, Reimer, Berlin, 1891.

ARISTOTEL, *Despre suflet* = *Aristotelis De anima*, ed. W.D. Ross, Clarendon Press, Oxford, 1967; trad. rom. A. Baumgarten, Editura Humanitas, Bucureşti, 2005.

ARISTOTEL, *Etica Eudemică* = *Aristotelis Ethica Eudemia*, ed. F. Susemihl, Teubner, Leipzig, 1967.

ARISTOTEL, *Etica Nicomahică* = *Aristotelis Ethica Nicomachea*, ed. I. Bywater, Clarendon Press, Oxford, 1962; trad. rom. S. Petecel, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1988.

ARISTOTEL, *Fizica* = *Aristotelis Physica*, ed. W.D. Ross, Clarendon Press, Oxford, 1966; trad. rom. A. Baumgarten, Editura Univers Enciclopedic Gold, Bucureşti, 2018.

ARISTOTEL, *Magna moralia* = *Aristotelis Magna Moralia*, ed. F. Susemihl, Harvard University Press, Cambridge-Massachussets, 1935.

ARISTOTEL, *Metafizica* = *Aristotelis Metaphysica*, ed. W.D. Ross, Clarendon Press, Oxford, 1924; trad. rom. Ş. Bezdechi, Editura Academiei, Bucureşti, 1965.

ARISTOTEL, *Retorica* = *Aristotelis Rhetorica*, ed. W.D. Ross, Clarendon Press, Oxford, 1959; trad. rom. M.-C. Andrieş, IRI, Bucureşti, 2004.

ATHANASIE AL ALEXANDRIEI, *Cartea definiţiilor* = *Liber de difinitionibus*, ed. J.-P. Migne, Patrologia Graeca, 28, pp. 533-553.

ATHANASIE AL ALEXANDRIEI, *Despre naşterea lui Hristos* = *Sermo in nativitatem Christi*, ed. J.-P. Migne, Patrologia Graeca, 28, pp. 959-973.

ATHANASIE AL ALEXANDRIEI, *Despre treime* = *De trinitate*, ed. J.-P. Migne, Patrologia Graeca, 28, pp. 1603-1605.

CLEANTHES, *Fragmente* = *Stoicorum Veterum Fragmenta*, ed. H.A. Arnim, Teubner, Leipzig, 1905; *Fragmentele stoicilor vechi*, vol. I: *Zenon şi discipolii lui Zenon*, trad. rom. F. Bogoiu, C. Bejan, Humanitas, Bucureşti, 2016.

*Corpus Hermeticum* = *Corpus Hermeticum. Hermès Trismégiste*, ed. A.-D. Nock, A.-J. Festugière, 4 vol., Les Belles Lettres, Paris, 1945-1954.

Damascius, *Despre primele principii* = *De principiis*, ed. Ch.-E. Ruelle [R]: *Damascii successoris Dubitationes et solutiones de primis principiis*, Paris, 1889; ed. L.G.Westerink [W]: *Damascius. Traité des premiers principes*, trad. fr. J. Combès, 3 vol., Les Belles Lettres, Paris, 1986-1991; trad. rom. M. Vlad, Editura Humanitas, București, 2006.

Grigorie de Nyssa, *De perfecta Christiani forma*, ed. J.-P. Migne, Patrologia Graeca, 46, pp. 251-287.

Grigorie de Nyssa, *Despre botezul lui Hristos* = *In diem luminum (vulgo In baptismum Christi oratio)*, ed. E. Gebhardt, Gregorii Nysseni opera, vol. 9.1, Brill, Leiden, 1967.

Grigorie de Nyssa, *Viața lui Moise* = *De vita Mosis*, ed. J. Daniélou, Cerf, Paris, 1968; trad. rom. A. Jurcan, Editura Paralela 45, Pitești, 2001.

Iamblichos, *De mysteriis* = *Les mystères d'Egypte*, ed. și trad. fr. E. des Places, Les Belles Lettres, Paris, 1989; trad. rom. T. Dinu, Editura Polirom, Iași, 2003.

Iamblichos, *Protrepticul* = *Protrepticus*, ed. H. Pistelli, Teubner, Leipzig, 1967.

Iamblichos, *Viața lui Pitagora* (*De vita Pythagorica*) = *Iamblichi de vita Pythagorica liber*, ed. U. Klein, Teubner, Leipzig, 1975; *Vie de Pythagore*, trad. fr. L. Brisson, A.Ph. Segonds, Les Belles Lettres, Paris, 1996; trad. rom. T. Dinu, Editura Sinapsa, București, 2001.

Ignatie al Antiohiei, *Epistola către Romani* = *Ignace d'Antioche. Polycarpe de Smyrne. Lettres. Martyre de Polycarpe*, ed. P.T. Camelot, col. „Sources chrétiennes", 10, Cerf, Paris, 1969, pp. 124-139.

Ioan Damaschinul, *Dialectica* = *Dialectica. Die Schriften des Johannes von Damaskos*, vol. 1, ed. B. Kotter, Walter de Gruyter, Berlin, 1969.

Ioan Damaschinul, *Dogmatica* = *Expositio fidei. Die Schriften des Johannes von Damaskos*, vol. 2, ed. B. Kotter, Walter de Gruyter, Berlin, 1973; trad. rom. Pr. D. Fecioru, Editura Scripta, București, 1993.

Kern, *Fragmentele orfice* = *Orphicorum fragmenta*, ed. O. Kern, Weidmann, Zurich, 1972.



Maxim Mărturisitorul, *Mistagogia* = *S. Massimo Confessore. La mistagogia ed altri scritti*, ed. R. Cantarella, Testi ed. Cristiani, Florence, 1931.

Maxim Mărturisitorul, *Întrebări către Thalassius* = *Maximi confessoris quaestiones ad Thalassium*, 2 vol., ed. C. Laga, C. Steel, Turnhout, Brepols, 1980-1990; trad. rom. D. Stăniloae, *Filocalia*, vol. 3, Editura Humanitas, București, 1999.

Platon, *Platonis opera*, ed. J. Burnet, Clarendon Press, Oxford, 1967; trad. rom. coord. P. Creția, C. Noica, Editura Științifică, București, 1974-1993.

Plotin, *Enneade* = *Opera*, ed. P. Henry, H.-R. Schwyzer, 3 vol., Brill, Leiden, 1951-1973; trad. rom. V. Rus, L. Peculea, A. Baumgarten, G. Chindea, M. Vlad, E. Mihai, 3 vol., IRI, București, 2003-2006.

Porfir, *Comentariul la Parmenide* = *Commentaire sur le Parménide de Platon*, ed. și trad. fr. P. Hadot, în *Porphyre et Victorinus*, Études Augustiniennes, Paris, 1968, vol. 2, pp. 59-113 ; trad. rom. G. Chindea, C. Andron, Editura Humanitas, București, 2010.

Proclus, *Comentariul la Alcibiade* (*In Platonis Alcibiadem I*) = *Proclus Diadochus. Commentary on the first Alcibiades of Plato*, ed. L.G. Westerink, North-Holland, Amsterdam, 1954; *Sur le premier Alcibiade de Platon*, 2 vol., ed. și trad. fr. A.-Ph. Segonds, Les Belles Lettres, Collection des Universités de France, Paris, 1985-1986.

Proclus, *Comentariul la Cratylos* = *In Platonis Cratylum commentaria*, ed. G. Pasquali, Teubner, Leipzig, 1908.

Proclus, *Comentariul la Parmenide* = *In Platonis Parmenidem*, ed. V. Cousin, Durand, Paris, 1864 (republicat în 1961); *Parmenides usque ad finem primae hypothesis nec non Procli Commentarium in Parmenidem, pars ultima adhuc inedita interprete G. de Moerbeka*, ed. R. Klibansky, C. Labowsky, Corpus Philosophorum Medii Aevi, Corpus Platonicum Medii Aevi, Plato Latinus 3, Warburg Institute, London, 1953; *Proclus' Commentary on Plato's Parmenides*, trad. engl. G.R. Morrow, J.M. Dillon, Princeton University Press, Princeton, 1987.

Proclus, *Comentariul la Republica* = *In Platonis rem publicam commentarii*, 2 vol., ed. W. Kroll, Teubner, Leizig, 1899-1901

(republicat în 1965); *Commentaire sur la République*, 3 vol., trad. fr. A.-J. Festugière, col. „Bibliothèque des textes philosophiques", Vrin, Paris, 1970.

PROCLUS, *Comentariul la Timaios* = *In Platonis Timaeum commentaria*, 3 vol., ed. E. Diehl, Teubner, Leipzig, 1903-1906 (republicat în 1965); *Commentaire sur le Timée*, 5 vol., trad. fr. A.J. Festugière, Vrin, Paris, 1966-1968.

PROCLUS, *De malorum subsistentia* = *Procli Diadochi tria opuscula*, ed. H. Boese, Walter de Gruyter, Berlin, 1960; *On the Existence of Evils*, trad. engl. C. Steel, J. Opsomer, Cornell University Press, Ithaca/New York, 2003.

PROCLUS, *Elemente de teologie (Institutio theologica)* = *The Elements of Theology*, ed. și trad. engl. E.R. Dodds, Clarendon Press, Oxford, 1992.

PROCLUS, *Teologia platonică (Theologia Platonica)* = *Théologie platonicienne*, 6 vol., ed. și trad. fr. H.D. Saffrey, L.G. Westerink, Les Belles Lettres, Paris, 1968-1997.

SYRIANUS, *Comentariul la Metafizica lui Aristotel* = *In Aristotelis Metaphysica Commentaria*, ed. W. Kroll, col. „Commentaria in Aristotelem Graeca", vol. VI/1, Reimer, Berlin, 1902.

## IV. Studii

ALEXIDSE (2002) = ALEXIDSE, L., „Dionysius Areopagita in den mittelalterlichen Kommentaren zur 'Elementatio theologica' des Proklos", în Th. Kobusch, B. Mojsisch, O.F. Summerell (eds.), *Selbst – Singularität – Subjektivität: Vom Neuplatonismus zum Deutschen Idealismus*, B.R. Grüner Publishing Company, Amsterdam, 2002, pp. 111-130.

ALFSVÅG (2011) = ALFSVÅG, K., „Luther as a reader of Dionysius the Areopagite", în *Studia Theologica. Nordic Journal of Theology*, 65/2 (2011), pp. 101-114.

ANDIA (1992a) = DE ANDIA, Y., „Philosophie et union mystique chez le Pseudo-Denys l'Aréopagite", în M.-O. Goulet-Cazé, G. Madec, D. O'Brien (eds.), *Sophies Maietores. Chercheurs de sagesse*, Institut d'Études Augustiniennes, Paris, 1992, pp. 511-531.



ANDIA (1992b) = DE ANDIA, Y., „Pathon ta theia", în S. Gersh, C. Kannengiesser (eds.), *Platonism in Late Antiquity*, University of Notre Press, Notre Dame, 1992, pp. 239-258.

ANDIA (1995) = DE ANDIA, Y., „La divinisation de l'homme selon Denys", în *Diotima*, 23 (1995), pp. 86-91.

ANDIA (1996) = DE ANDIA, Y., *Henosis. L'union à Dieu chez Denys l'Aréopagite*, Brill, Leiden, 1996.

ANDIA (1997) = DE ANDIA, Y. (ed.), *Denys l'Aréopagite et sa postérité en Orient et en Occident*, Institut d'Études Augustiniennes, Paris, 1997.

ANDIA (2000) = DE ANDIA, Y., „Neoplatonismo y cristianismo en Pseudo-Dionisio Areopagita", în *Anuario Filozofico*, 33 (2000), pp. 363-94.

ANDIA (2006) = DE ANDIA, Y., *Denys L'Aréopagite: Tradition et Métamorphoses*, Vrin, Paris, 2006.

ARMSTRONG (1982) = ARMSTRONG, A.H., „Negative Theology, Myth and Incarnation", în D. O'Meara (ed.), *Neoplatonism and Christian Thought*, State University of New York Press, Albany, 1982, pp. 213-222.

ARTHUR (2008) = ARTHUR, R.A., *Pseudo-Dionysius as Polemicist: the Development and purpose of the Angelic Hierarchy in Sixth-Century Syria*, Ashgate, Aldershot, 2008.

ATHERTON (1976) = ATHERTON, P.J., „The Neoplatonic 'One' and the trinitarian 'Arche'", în H.R. Baine (ed.), *The Significance of Neoplatonism*, SUNY Press, Albany, 1976, pp. 173-186.

BALTHASAR (1940) = BALTHASAR, H.U. VON., „Das Scholienwerk des Johannes von Scythopolis", în *Scholastik*, 15 (1940), pp. 16-38.

BALTHASAR (1961) = BALTHASAR, H.U. VON., „Das Problem der Dionysius-Scholien" în *Kosmische Liturgie*, Johannes Verlag, Einsiedeln, pp. 644-672.

BARNARD (1978) = BARNARD, Ch.-A., „Les formes de la théologie chez Denys l'Aréopagite", în *Gregorianum*, 59 (1978), pp. 36-69.

BEGGIANI (2004) = BEGGIANI, S.J., „Theology at the Service of Mysticism: Method in Pseudo-Dionysius", în *Theological Studies*, 57 (2004), pp. 201-223.

BEIERWALTES (1972) = BEIERWALTES, W., „Johannes von Skythopolis und Plotin", în *Studia Patristica*, 11 (1972), pp. 3-7.

BEIERWALTES (1979) = BEIERWALTES, W., *Proklos: Grundzüge seiner Metaphysik*, Klostermann, Frankfurt am Main, 1979.

BEIERWALTES (1998) = BEIERWALTES, W., „Dionysios Areopagites – ein christlicher Proklos?", în W. Beierwaltes (ed.), *Platonismus im Christentum*, Klostermann, Frankfurt am Main, 1998, pp. 44-84.

BLANS (2000) = BLANS, B., „Cloud of Unknowing: An Orientation in Negative Theology from Dionysius the Areopagite, Eckhart, and John of the Cross to Modernity", în I.N. Bulhof, L.T. Kate (eds.), *Flight of the Gods: Philosophical Perspectives on Negative Theology*, Fordham University Press, New York, 2000, pp. 58-77.

BLUMENTHAL – MARKUS (1981) = BLUMENTHAL, H.J., MARKUS, R.A. (eds.), *Neoplatonism and Early Christian Thought*, Variorum Reprints, London, 1981.

BOIADJEV – KAPRIEV – SPEER (2000) = BOIADJIEV T., KAPRIEV, G., SPEER, A. (eds.), *Die Dionysius-Rezeption im Mittelalter*, Brepols, Turnhout, 2000.

BOSS – STEEL (1987) = BOSS, G., STEEL, C.G., *Proclus et son influence*, Editions du Grand Midi, Zurich, 1987.

BUCKLEY (1992) = BUCKLEY, L.M., „Ecstatic and Emanating, Providential and Unifying. A Study of the Pseudo-Dionysian and Plotinian Concepts of Eros", în *Journal of Neoplatonic Studies*, 1 (1992), pp. 31-61.

BURELL – MOULIN (2008) = BURRELL, D., MOULIN, I., „Albert, Aquinas, and Dionysius", în *Modern Theology*, 24/4 (2008), pp. 633-649.

BURNS, (2004) = BURNS, D., „Proclus and the Theurgic Liturgy of Pseudo-Dionysius", în *Dionysius*, 22 (2004), pp. 111-132.

CARABINE (1995) = CARABINE, D., *The Unknown God. Negative Theology in the Platonic Tradition: Plato to Eriugena*, Peeters, Louvain, 1995.

CASARELLA (2008) = CASARELLA, P., „Cusanus on Dionysius: The Turn to Speculative Theology", în *Modern Theology*, 24/4 (2008), pp. 667-678.

CHEVALIER (1937-1949) = CHEVALIER, P. (ed.), *Dionysiaca. Recueil donnant l'ensemble des traditions latines des ouvrages attribués au Denys de l'Aréopage*, vol. I-II, Desclée de Brouwer, Paris, 1937-1949.



COAKLEY – STANG (2009) = COAKLEY S., STANG, Ch.M. (eds.), *Re-thinking Dionysius the Areopagite*, Blackwell, Malden, 2009.

COHEN (2010) = COHEN, D., *Formes théologiques et symbolism sacré chez (Pseudo) Denys l'Aréopagite*, Ousia, Bruxelles, 2010.

COOLMAN (2008) = COOLMAN, B.T., „The Medieval Affective Dionysian Tradition", în *Modern Theology*, 24/4 (2008), pp. 615-632.

CORBIN (1985) = CORBIN, M., „Négation et transcendance dans l'œuvre de Denys", în *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 69 (1985), pp. 41-76.

CORRIGAN (1996) = CORRIGAN, K., „'Solitary' mysticism in Plotinus, Proclus, Gregory of Nyssa, and Pseudo-Dionysius", în *The Journal of Religion*, 76 (1996), pp. 28-42.

CORRIGAN – HARRINGTON (2004) = CORRIGAN, K., HARRINGTON, L. M., „Pseudo-Dionysius the Areopagite", în *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*

COULOUBARITSIS (1981) = COULOUBARITSIS, L., „Le statut de la critique dans les *Lettres* du Pseudo-Denys", în *Byzantion*, 51 (1981), pp. 112-121.

COULOUBARITSIS (1982) = COULOUBARITSIS, L., „Le sens de la notion «démonstration» chez le Pseudo-Denys", în *Byzantinische Zeitschrift*, 1982, pp. 317-335.

CRÎȘMĂREANU (2007) = CRÎȘMĂREANU, F., „L'analogie et christologie dans le *Corpus Dionysianum*", în *Analele științifice ale Universității „Al. I. Cuza" din Iași – Filozofie*, 54/1 (2007), pp. 28-48.

D'ANCONA COSTA(1996) = D'ANCONA COSTA, C., „Plotinus and later Platonic philosophers on the causality of the First Principle", în Lloyd P. Gerson (ed.), *The Cambridge Companion to Plotinus*, Cambridge University Press, Cambridge, 1996, pp. 356-385.

DILLON (1992) = DILLON, J., „Plotinus at Work on Platonism", în *Greece & Rome*, 39 (1992), pp. 180-204.

DILLON (2014) = DILLON, J., „Dionysius the Areopagite", în S. Gersh (ed.), *Interpreting Proclus. From Antiquity to the Renaissance*, Cambridge University Press, Cambridge, 2014, pp. 111-124.

DODDS (1947) = DODDS, E.R., „Theurgy and its Relationship to Neoplatonism", în *Journal of Roman Studies*, 37 (1947), pp. 55-69.

DODDS (1998) = DODDS, E.R., *Grecii și iraționalul*, trad. rom. C. Pleșu, Editura Polirom, Iași, 1998.

DOHERTY (1956) = DOHERTY, K.F., „Toward a Bibliography of Pseudo-Dionysius the Areopagite, 1900-1955", în *Modern Schoolman*, 33 (1956), pp. 257-268.

DOHERTY (1962/1963) = DOHERTY, K.F., „Pseudo-Dionysius the Areopagite: 1955-1960", în *Modern Schoolman*, 40 (1962/1963), pp. 55-59.

DONDAINE (1953) = DONDAINE, H.F., *Le corpus dionysien de l'Université de Paris au XIIIe siècle*, Ed. di Storia e Letteratura, Roma, 1953.

DOUGLASS (1963) = DOUGLASS, J.W., „The Negative Theology of Dionysius the Areopagite", în *Downside Review*, 81 (1963), pp. 115-124.

DUCLOW (1972) = DUCLOW, D.F., „Pseudo-Dionysius, John Scotus Eriugena, Nicholas of Cusa. An Approach to the Hermeneutic of the Divine Names", în *International Philosophical Quarterly*, 12 (1972), pp. 260-278.

FROEHLICH (1987) = FROEHLICH, K., „Pseudo-Dionysius and the Reformation of the Sixteenth Century", în *Pseudo-Dionysius: The Complete Works*, trad. engl. C. Luibheid, P. Rorem, Paulist Press, New York, 1987, pp. 33-46.

GAVRILYUK (2008) = GAVRILYUK, P.L., „The Reception of Dionysius in Twentieth-Century Eastern Orthodoxy", în *Modern Theology*, 24/4 (2008), pp. 707-723.

GERSH (1978) = GERSH, S., *From Iamblichus to Eriugena: An Investigation of the Prehistory and Evolution of the Pseudo-Dionysian Tradition*, Brill, Leiden, 1978.

GERSH (1984) = GERSH, S., „Ideas and Energies in Pseudo-Dionysius the Areopagite", în *Studia Patristica*, 15 (1978), pp. 297-300.

GIRÓN-NEGRÓN (2008) = GIRÓN-NEGRÓN, L.M., „Dionysian Thought in Sixteenth-Century Spanish Mystical Theology", în *Modern Theology*, 24/4 (2008), pp. 693-706.

GOLITSIN (1993) = GOLITZIN, A., „The Mysticism of Dionysius Areopagite: Platonism or Christianism", în *Mystics Quarterly*, 19 (1993), pp. 98-114.

GOLITSIN (1995) = GOLITSIN, A., „Review of *Pseudo-Dionysius: A Commentary on the Texts and an Introduction to Their Influence*, by Paul Rorem", în *Mystics Quarterly*, 21 (1995), pp. 28-38.



GOLITSIN (2003) = GOLITSIN, A., „Dionysius Areopagita: A Christian Mysticism?", în *Pro Ecclesia*, 12/2 (2003), pp. 161-212.

GRIFFITH (1997) = GRIFFITH, R., „Neo-Platonism and Christianity: Pseudo-Dionysius and Damascius", în *Studia Patristica*, 29 (1997), pp. 238-243.

GRUMEL (1955) = GRUMEL, V., „Autour de la question pseudo-dionysienne", în *Revue des études byzantines*, 13 (1955), pp. 21-49.

GUÉRARD (1982) = GUÉRARD, C., „La théorie des hénades et la mystique de Proclus", în *Dionysius*, 6 (1982), pp. 73-82.

GUÉRARD (1984) = GUÉRARD, R., „La théologie négative dans l'apophatisme grec", în *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 68 (1984), pp. 183-200.

HADOT (1960) = HADOT, P., „Être, vie, pensée chez Plotin et avant Plotin", în E.R. Dodds (ed.), *Les sources de Plotin*, col. „Entretiens sur l'antiquité classique", 5, Fondation Hardt, Vandoeuvres, Geneva, 1960, pp. 105-157.

HALFWASSEN (1995) = HALFWASSEN, J., „Sur la limitation du principe de contradiction chez Denys", în *Diotima*, 23 (1995), pp. 46-50.

HARRINGTON (2004) = HARRINGTON, M., *A thirteenth-century textbook of mystical theology at the University of Paris. The „Mystical theology" of Dionysius the Areopagite in Eriugena's Latin Translation with the Scholia translated by Anastasius the Librarian and Excerpts from Eriugena's „Periphyseon"*, Peeters, Leuven, 2004.

HARRINGTON (2005) = HARRINGTON, M., „The Drunken *Epibole* of Plotinus and its Reappearance in the Work of Dionysius the Areopagite", în *Dionysius*, 23 (2005), pp. 117-138.

HARRIS (1976) = HARRIS, R.B. (ed.), *The Significance of Neoplatonism*, SUNY Press, Albany, 1976.

HATHAWAY (1969) = HATHAWAY, R.F., *Hierarchy and the Definitions of Order in the Letters of Pseudo-Dionysius*, Martinus Nijhoff, The Hague, 1996.

HAUKEN (1984) = HAUKEN, A.I., „Incarnation and Hierarchy: The Christ according to Pseudo-Dionysius", în *Studia Patristica*, 15 (1984), pp. 317-320.

HODGSON (1949) = HODGSON, P., „Dionysius the Areopagite and Christian Mystical Tradition", în *The Contemporary Review*, 176 (1949), pp. 281-285.

HORN (1924) = HORN, G., „Note sur l'unité, l'union dans les noms divins du Pseudo-Aréopagite", în *Archives de Philosophie*, 2 (1924), pp. 422-432.

HORN (1925) = HORN, G., „Amour et extase d'après Denys l'Aréopagite", în *Revue d'ascetique et de mystique*, 6 (1925), pp. 278-289.

HORNUS (1947) = HORNUS, J.-M., „Quelques réflexions à propos du Pseudo-Denys l'Aréopagite et de la mystique chrétienne en général", în *Revue d'histoire et de la philosophie religieuses*, 27 (1947), pp. 37-63.

HORNUS (1955) = HORNUS, J.-M., „Les recherches récentes sur le Pseudo-Denys l'Aréopagite", în *Revue d'histoire et de la philosophie religieuses*, 35 (1955), pp. 404-448.

HORNUS (1961) = HORNUS, J.-M., „Les recherches dionysiennes de 1955 à 1960", în *Revue d'histoire et de la philosophie religieuses*, 41 (1961), pp. 22-81.

ICĂ (1997) = ICĂ, I. jr., „Și totuși tradiția are dreptate. Note pe marginea interpretării Corpusului Areopagitic", în A. Louth, *Dionisie Areopagitul*, Editura Deisis, Sibiu, 1997, pp. 5-26.

ICĂ (2012) = ICĂ, I. jr., *De la Dionisie Areopagitul la Simeon al Tesalonicului. Integrala comentariilor liturgice bizantine*, Editura Deisis, Sibiu, 1997.

IERODIAKONOU (2002) = IERODIAKONOU, K. (ed.), *Byzantine Philosophy and its Ancient Sources*, Clarendon Press, Oxford, 2002.

IRIGOIN (1997) = IRIGOIN, J., „Les manuscrits grecs de Denys l'Aréopagite en Occident, les empereurs byzantins et l'abbaye royale de Saint-Denis en France", în Y. de Andia (ed.), *Denys l'Aréopagite et sa postérité en Orient et en Occident. Actes du Colloque International, Paris, 21-24 septembre 1994*, Institut d'Études Augustiniennes, Paris, 1997, pp. 19-23.

IVÁNKA (1940) = IVÁNKA, E. VON., „Der Aufbau der Schrift 'De divinis nominibus' des Ps.-Dionysius", în *Scholastik*, 15 (1940), pp. 386-399.

IVÁNKA (1949) = IVÁNKA, E. VON., „La signification historique du *Corpus areopagiticum*", în *Recherches de Science Religieuse*, 36 (1949), pp. 5-24.

IVÁNKA (1956a) = IVÁNKA, E. VON., „Zum Problem des christlichen Neuplatonismus I: Was heisst eigentlich christlicher Neoplatonismus?", în *Scholastik*, 31 (1956), pp. 31-40.



IVÁNKA (1956b) = IVÁNKA, E. VON., „Zum Problem des christlichen Neuplatonismus II: Inwieweit ist Pseudo-Dionysius Areopagita Neuplatoniker?", în *Scholastik*, 31 (1956), pp. 384-403.

IVÁNKA (1957) = IVÁNKA, E. VON., „Pseudo-Dionysios und Julian", în *Wiener Studien*, 70 (1957), pp. 168-178.

IVÁNKA (1964) = IVÁNKA, E. VON., *Plato Christianus. Übernahme und Umgestaltung des Platonismus durch die Väter*, Johannes Verlag, Einsiedeln (trad. fr. *Plato christianus. La réception critique du platonisme chez les Pères de l'Église*, PUF, Paris, 1990).

JONES (1956) = JONES, J.D., „Dionysius in Hans Urs von Balthasar and Jean-Luc Marion", în *Modern Theology*, 24/4 (1956), pp. 743-754.

JONES (1977) = JONES, J.D., „The Character of the Negative (Mystical) Theology for Pseudo-Dionysius Areopagite", în *Proceedings of the American Catholic Philosophical Association*, 51 (1977), pp. 66-74.

JONES (1980) = JONES, J.D., „The Ontological Difference for St. Thomas and Pseudo-Dionysius", în *Dionysius*, 4 (1980), pp. 119-132.

JONES (1982) = JONES, J.D., „A Non-Entitative Understanding of Being and Unity: Heidegger and Neoplatonism", în *Dionysius*, 6 (1982), pp. 94-110.

KANNICHT (1968) = KANNICHT, R., „Plotin – Testimonia bei Johannes von Skythopolis", în *Hermes*, 96 (1968), pp. 247-251.

KERN (1956) = KERN, J., „La structure du monde d'après le Pseudo-Denys", în *Irenikon*, 29 (1956), pp. 205-209.

KLITENIC WEAR – DILLON (2007) = KLITENIC WEAR, S., DILLON, J.M., *Dionysius the Areopagite and the Neoplatonist tradition: despoiling the Hellenes*, Ashgate Publishing House, Aldershot, 2007.

KOCH (1895) = KOCH, H., „Proklus als Quelle des Dionysius Areopagita in der Lehre vom Bösen", în *Philologus*, 54 (1895), pp. 438-454.

KOCH (1896) = KOCH, H., „Das Klemenscitat bei Dionysius Areopagita", în *Theologische Quartalschrift*, 78 (1896), pp. 290-298.

LANG (1995) = LANG, A., „Transcendance et inconnaisance chez Plotin et Denys", în *Diotima*, 23 (1995), pp. 51-54.

LANKILA (2011) = LANKILA, T., „The Corpus Areopagiticum as a Crypto-Pagan Project", în *Journal for Late Antique Religion and Culture*, 5 (2011), pp. 14-40.

Lilla (1980) = Lilla, S., „The Notion of Infinitude in Ps.-Dionysius Areopagita”, în *Journal of Theological Studies*, 31 (1980), pp. 93-103.

Lilla (1991) = Lilla, S., „Zur neuen kritischen Ausgabe der Schrift *Über die Göttlichen Namen* von Ps. Dionysius Areopagita”, în *Augustinianum*, 31/2 (1991), pp. 424-426.

Lilla (1994) = Lilla, S., „Denys l'Aréopagite (Pseudo)”, în R. Goulet (ed.), *Dictionnaire des philosophes antiques*, tom II, CNRS, Paris, 1994, pp. 727-742.

Lilla (1997) = Lilla, S., „Pseudo-Denys L'Aréopagite, Porphyre et Damascius”, în Y. de Andia (ed.), *Denys l'Aréopagite et sa postérité en Orient et en Occident*, Institut d'Études Augustiniennes, Paris, pp. 117-152.

Lossky (1930) = Lossky, V., „La notion des 'Analogies' chez Denys le Pseudo-Aréopagite”, în *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Age*, 5 (1930), pp. 279-309.

Lossky (1939) = Lossky, V., „La théologie négative dans la doctrine de Denys l'Aréopagite”, în *Revue des Sciences Philosophiques et Theologiques*, 28 (1939), pp. 204-221.

Lossky (1976) = Lossky, V., *The Mystical Theology of the Eastern Church*, St. Vladimir's Seminary Press, Crestwood, 1976.

Louth (1986) = Louth, A., „Pagan Theurgy and Christian Sacramentalism in Denys the Areopagite”, în *Journal of Theological Studies*, 37 (1986), pp. 38-43.

Louth (1989) = Louth, A., *Denys the Areopagite*, Chapman, London, 1989.

Louth (1997) = Louth, A., „Saint Denys the Areopagite and the Iconoclast Controversy”, în Y. de Andia (ed.), *Denys l'Aréopagite et sa postérité en Orient et en Occident*, Institut d'Études Augustiniennes, Paris, 1997, pp. 329-339.

Louth (2008a) = Louth, A., „The Reception of Dionysius up to Maximus the Confessor”, în *Modern Theology*, 24/4 (2008), pp. 573-583.

Louth (2008b) = Louth, A., „The Reception of Dionysius in the Byzantine World: Maximus to Palamas”, în *Modern Theology*, 24/4 (2008), pp. 585-599.

Malysz (2008) = Malysz, P.J., „Luther and Dionysius: Beyond Mere Negations”, în *Modern Theology*, 24/4 (2008), pp. 679-692.



Marion (1977) = Marion, J.-L., *L'Idole et la distance*, Grasset, Paris, 1977.

Mazzucchi (2006) = Mazzucchi, C.M., „Damascio, autore del Corpus Dionysiacum, e il dialogo Περὶ πολιτικῆς ἐπιστήμης”, în *Aevum*, 80 (2006), pp. 299-335.

Moutsopoulos (1995) = Moutsopoulos, E., „La fonction catalytique de l'ἐξαίφνης chez Denys”, în *Diotima*, 23 (1993), pp. 9-16.

Nasta (1997) = Nasta, M., „Quatre Etats de la Textualité dans l'Histoire du Corpus Dionysien”, în Y. de Andia (ed.), *Denys l'Aréopagite et sa postérité en Orient et en Occident*, Institute d'Études Augustiniennes, Paris, pp. 31-65.

Nasta (2001) = Nasta, M., „Figures de la transcendance chez Pseudo-Denys l'Aréopagite”, în M. Nasta, *Les êtres de paroles. Herméneutique du langage figuré*, Ousia, Bruxelles, 2001, pp. 189-220.

Neidl (1976) = Neidl, W.N., *Thearchia. Die Frage nach dem Sinn von Gott bei Pseudo-Dionysius Areopagita und Thomas von Aquin*, Habbel, Regensburg, 1976.

O'Daly (1981) = O'Daly, G., „Dionysius Areopagita”, în *Theologische Realenzyklopädie*, 7 (1981), pp. 772-780.

O'Meara (1997) = O'Meara, D., „Evêques et philosophes-rois. Philosophie politique néoplatonicienne chez le Pseudo-Denys”, în Y. de Andia (ed.), *Denys l'Aréopagite et sa postérité en Orient et en Occident*, Institut d'Études Augustiniennes, Paris, pp. 75-88.

O'Rourke (1992a) = O'Rourke, F., *Pseudo-Dionysius and the Metaphysics of Aquinas*, Brill, Leiden, 1992.

O'Rourke (1992b) = O'Rourke, F., „Being and Non-Being in the Pseudo-Dionysius”, în T. Finan, V. Twomey (eds.), *The Relationship between Neoplatonism and Christianity*, Four Courts, Dublin, pp. 55-78.

Otten (1999) = Otten, W., „In the Shadow of the Divine. Negative Theology and Negative Anthropology in Augustine, Pseudo-Dionysius and Eriugena”, în *Heythrop Journal*, 40 (1999), pp. 438-455.

Pelikan (1987) = Pelikan, J., „The Odyssey of Dionysian Spirituality”, în *Pseudo-Dionysius: The Complete Works*, trad. eng. C. Luibheid, P. Rorem, Paulist Press, Mahwah, New Jersey, pp. 11-24, 1987.

PÉPIN (1956) = PÉPIN, J., „Univers dionysien et univers augustinien", în *Recherches de philosophie*, 2 (1956), pp. 179-224.

PERL (1994a) = PERL, E., „Symbol, Sacrament, and Hierarchy in St. Dionysios the Areopagite", în *Greek Orthodox Theological Review*, 39 (1994), pp. 311-355.

PERL (1994b) = PERL, E., „Hierarchy and Participation in Dionysius the Areopagite and Greek Neoplatonism", în *American Catholic Philosophical Quarterly*, 68 (1994) pp. 15-30.

PERL (1997) = PERL, E., „The Metaphysics of Love in Dionysius the Areopagite", în *Journal of Neoplatonic Studies*, 6 (1997), pp. 45-73.

PERL (2002) = PERL, E., „Signifying Nothing: Being as Sign in Neoplatonism and Derrida", în R. Baine Harris (ed.), *Neoplatonism and Contemporary Thought*, SUNY Press, Albany, 2002, pp. 125-151.

PERL (2003) = PERL, E., „Pseudo-Dionysius", în J.E. Gracia, T.B. Noone (eds.), *A Companion to Philosophy in the Middle Ages*, Blackwell, Oxford, pp. 540-549.

PERL (2007) = PERL, E., *Theophany: The Neoplatonic Philosophy of Dionysius the Areopagite*, SUNY Press, Albany, 2007.

PERL (2010) = PERL, E., „Pseudo-Dionysius the Areopagite", în Lloyd P. Gerson (ed.), *The Cambridge History of Philosophy in Late Antiquity*, Cambridge University Press, Cambridge, vol. II, pp. 767-787.

PERCZEL (1995) = PERCZEL, I., „Denys l'Aréopagite et les hénades de Proclus", în *Diotima*, 23 (1995), pp. 71-76.

PERCZEL (1997) = PERCZEL, I., „Denys l'Aréopagite et Syméon le Nouveau Théologien", în Y. de Andia (ed.), *La postérité de Denys l'Aréopagite en Orient et en Occident*, Institut d'Études Augustiniennes, Paris, 1997, pp. 341-357.

PERCZEL (1999a) = PERCZEL, I., „Le Pseudo-Denys, lecteur d'Origène", în W.A. Bienert, U. Kühneweg (eds.), *Origeniana Septima. Origenes in den Auseinandersetzungen des 4. Jahrhunderts*, Peeters, Leuven, 1999, pp. 673-710.

PERCZEL (1999b) = PERCZEL, I., „Une théologie de la lumière: Denys l'Aréopagite et Evagre le Pontique", în *Revue des Études Augustiniennes*, 45/1 (1999), pp. 79-120.

PERCZEL (2000) = PERCZEL, I., „Pseudo-Dionysius and the Platonic Theology", în A.-Ph. Segonds, C. Steel (eds.), *Proclus et la Théologie Platonicienne. Actes du colloque international de Louvain (13-16 mai 1998) en l'honneur de H.D. Saffrey et L.G. Westerink*, Leuven University Press/Les Belles Lettres, Leuven/Paris, 2000, pp. 491-532.



PERCZEL (2001) = PERCZEL, I., „Pseudo-Dionysius and Palestinian Origenism", în J. Patrich (ed.), *The Sabbaite Heritage in the Orthodox Church from the Fifth Century to the Present*, Peeters, Leuven, 2001, pp. 261-282.

PERCZEL (2003) = PERCZEL, I., „God as Monad and Henad: Dionysius the Areopagite and the *Peri Archon*", în L. Perrone (ed.), *Origeniana Octava: Origen and the Alexandrian Tradition/ Origene e la tradizione: Papers of the 8th International Origen Congress, Pisa, 27-31 August 2001*, Peeters, Leuven, 2003, pp. 1193-1209.

PERCZEL (2004) = PERCZEL, I., „The Christology of Pseudo-Dionysius the Areopagite: The Fourth Letter in its Indirect and Direct Text Traditions", în *Muséon*, 117/3-4 (2004), pp. 409-446.

PERCZEL (2008) = PERCZEL, I., „The Earliest Syriac Reception of Dionysius", în *Modern Theology*, 24/4 (2008), pp. 557-571.

PERCZEL (2012) = PERCZEL, I., „Pseudo-Dionysius the Areopagite and the Pseudo-Dormition of the Holy Virgin", în *Muséon*, 125/1-2 (2012), pp. 55-97.

PLACES (1981) = PLACES, E. DES, „Le Pseudo-Denys l'Aréopagite, ses précurseurs et sa postérité", în *Dialogues d'histoire ancienne*, 7 (1981), pp. 323-332.

PLACES (1982) = PLACES, E. DES, „La théologie négative du Pseudo-Denys", în *Studia patristica*, 17 (1982), pp. 81-92.

PUECH (1930-1931) = PUECH, H.Ch., „Liberatus de Carthage et la date de l'apparition des écrits dionysiens", în *Annuaire de l'École pratique des Hautes Études. Section des Sciences Religieuses*, 1930-1931, pp. 3-39.

PUECH (1938) = PUECH, H.Ch., „La tenèbre mystique chez le pseudo-Denys", în *Études Carmelitaines*, 23/2 (1938), pp. 33-53.

PUTNAM (1960) = PUTNAM, C.C., *Beauty in the Pseudo-Denis*, Catholic University of America Press, Washington, 1960.

PUTNAM (1970) = PUTNAM, C.C., „The Philosopher-Monk according to Denis the Pseudo-Areopagite", în J.K. Ryan (ed.), *Studies in Philosophy and the History of Philosophy*, vol. 5., Catholic University of America Press, Washington, 1970, pp. 3-17.

RIST (1964) = RIST, J.M., „In Search of the Divine Denis", în W.S. McCullough (ed.), *The Seed of Wisdom: Essays in Honour of T.J. Meeks*, University of Toronto Press, Toronto, 1964, pp. 118-139.

RIST (1966) = RIST, J.M., „A Note on Eros and Agape in Pseudo-Dionysius", în *Vigiliae Christianae*, 20 (1966), pp. 235-243.

RIST (1992) = RIST, J.M., „Pseudo-Dionysius, Neoplatonism and the Weakness of the Soul", în H.J. Westra (ed.), *From Athens to Chartres, Neoplatonism and Medieval Thought: Studies in Honor of Edouard Jeauneau*, Brill, Leiden, 1992, pp. 135-161.

RITTER (2005) = RITTER, A.M., „Dionysius Pseudo-Areopagita und der Neuplatonismus", în R.G. Khoury, J. Halfwassen (eds.), *Platonismus im Orient und Okzident: Neuplatonische Denkstrukturen im Judentum, Christentum und Islam*, Universitätsverlag Winter, Heidelberg, 2005, pp. 87-101.

ROMANO (2000) = ROMANO, F., „L'idée de causalité dans la *Théologie platonicienne* de Proclus", în A.-Ph Segonds, C. Steel (eds.), *Proclus et la Théologie platonicienne. Actes du Colloque International de Louvain (13-16 mai 1998)*, Leuven University Press/Les Belles Lettres, Leuven/Paris, 2000, pp. 325-337.

ROQUES (1947) = ROQUES, R., „Le primat du Transcendant dans la purification de l'intelligence selon le Pseudo-Denys", în *Revue d'ascétique et de mystique*, 23 (1947), pp. 142-170.

ROQUES (1949) = ROQUES, R., „Note sur la notion de *Theologia* chez le Pseudo-Denys l'Aréopagite", în *Revue d'ascétique et de mystique*, 25 (1949), pp. 200-212.

ROQUES (1954a) = ROQUES, R., *L'Univers dionysien. Structure hiérarchique du monde selon le Pseudo-Denys*, Aubier, Paris, 1954.

ROQUES (1954b) = ROQUES, R., „De l'implication des méthodes théologiques chez le Pseudo-Denys", în *Revue d'ascétique et de mystique*, 30 (1954), pp. 268-274.

ROQUES (1957a) = ROQUES, R., „Dionysius Areopagita", în *Reallexikon für Antike und Christentum*, vol. 3, Hiersemann, Stuttgart, 1957.

ROQUES (1957b) = ROQUES, R., „Denys l'Aréopagite (Pseudo-)", în *Dictionnaire de spiritualité*, vol. 3., Beauchesne, Paris, 1957.

ROQUES (1957c) = ROQUES, R., „Symbolisme et théologie négative chez le Pseudo-Denys", în *Bulletin de l'Association Guillaume Budé*, 1 (1957), pp. 97-112.



ROQUES (1961) = ROQUES, R., „À propos des sources de Pseudo-Denys", în *Revue d'Histoire Ecclésiastique*, 56 (1961), pp. 449-464.

ROREM (1979) = ROREM, P., „Iamblichus and the Anagogical Method in Pseudo-Dionysius' Liturgical Theology", în *Studia Patristica*, 18 (1979), pp. 543-560.

ROREM (1980) = ROREM, P., „The Place of *The Mystical Theology* in the Pseudo-Dionysian Corpus", în *Dionysius*, 4 (1980), pp. 87-98.

ROREM (1984) = ROREM, P., *Biblical and Liturgical Symbols within the Pseudo-Dionysian Synthesis*, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, Toronto, 1984.

ROREM (1993) = ROREM, P., *Pseudo-Dionysius: A Commentary on the Texts and an Introduction to their Influence*, Oxford University Press, New York, 1993.

ROREM (1997) = ROREM, P., „The Doctrinal Concerns of the First Dionysian Scholiast, John of Scythopolis", în Y. de Andia (ed.), *Denys l'Aréopagite et sa postérité en Orient et en Occident*, Institut d'Études Augustiniennes, Paris, 1997, pp. 187-200.

ROREM (2005) = ROREM, P., *Eriugena's Commentary on the Dionysian Celestial Hierarchy*, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, Toronto, 2005.

ROREM (2008) = ROREM, P., „The Early Latin Dionysius: Eriugena and Hugh of St. Victor", în *Modern Theology*, 24/4 (2008), pp. 601-614.

ROREM – LAMOREAUX (1998) = ROREM, P., LAMOREAUX, J.C., *John of Scythopolis and the Dionysian Corpus: Annotating the Areopagite*, Clarendon Press, Oxford, 1998.

RUBENSTEIN (2008) = RUBENSTEIN, M.-J., „Dionysius, Derrida, and the Critique of 'Ontotheology'", în *Modern Theology*, 24/4 (2008), pp. 725-741.

RUTLEDGE (1964) = RUTLEDGE, D.D., *Cosmic Theology: The Ecclesiastical Hierarchy of Pseudo-Denys. An Introduction*, Alba House, New York, 1964.

SAFFREY (1966) = SAFFREY, H.D., „Un lien objectif entre le Pseudo-Denys et Proclus" în *Studia Patristica*, 9 (1966), pp. 98-105 [republicat în: H.D. Saffrey, *Recherches sur le Néoplatonisme après Plotin*, Vrin, Paris, 1990, pp. 227-234].

SAFFREY (1979) = SAFFREY, H.D., „Nouveaux liens objectifs entre le Pseudo-Denys et Proclus", în *Revue des Sciences philosophiques et théologiques*, 63 (1979), pp. 3-16 [republicat în: H.D. Saffrey,

*Recherches sur le Néoplatonisme après Plotin*, Vrin, Paris, 1990, pp. 235-250].

Saffrey (1982) = Saffrey, H.D., „New Objective Links between the Pseudo-Dionysius and Proclus", în D.J. O'Meara (ed.), *Neoplatonism and Christian Thought*, SUNY Press, New York, 1982, pp. 65-74.

Saffrey (1998) = Saffrey, H.D., „Le lien le plus objectif entre le Pseudo-Denys et Proclus", în J. Hamesse, L.E. Boyle (eds.), *Roma magistra mundi. Itineraria culturae medievalis*, FIDEM, Louvain-la-Neuve, 1998, pp. 791-810 [republicat în: H.D. Saffrey, *Le Néoplatonisme après Plotin*, Vrin, Paris, 2000, pp. 239-252].

Schäfer (2002) = Schäfer, Ch., *Unde Malum. Die Frage nach dem Woher des Bösen bei Plotin, Augustinus und Dionysius*, Königshausen & Neumann, Würzburg, 2002.

Schäfer (2006) = Schäfer, Ch., *The Philosophy of Dionysius the Areopagite*, Brill, Leiden, 2006.

Schomakers (2008) = Schomakers, B., „The Nature of Distance: Neoplatonic and Dionysian Versions of Negative Theology", în *American Catholic Philosophical Quarterly*, 82 (2008), pp. 593-618.

Sells (1985) = Sells, M., „Apophasis in Plotinus: A Critical Approach", în *Harvard Theological Review*, 78 (1985), pp. 47-50.

Sells (1994) = Sells, M., *Mystical Languages of Unsaying*, University of Chicago Press, Chicago, 1994.

Semmelroth (1949) = Semmelroth, O., „Erlosung und Erlöser im System des Ps.-Dioysius Areopagite", în *Scholastik*, 24 (1949), pp. 367-403.

Semmelroth (1950a) = Semmelroth, O., „Gottes geeinte Vielheit. Zur Gotteslehre des Ps.-Dionysius Areopagita", *Scholastik*, 25 (1950), pp. 389-403.

Semmelroth (1950b) = Semmelroth, O., „Gottes überwesentliche Einheit. Zur Gottellehre des Ps.-Dionysius Areopagita", în *Scholastik*, 25 (1950), pp. 209-234.

Semmelroth (1952) = Semmelroth, O., „Die *Theologia symbolike* des Ps.-Dionysius Areopagita", în *Scholastik*, 27 (1952), pp. 1-11.

Semmelroth (1953) = Semmelroth, O., „Gottes ausstrahlendes Licht. Zur Schöpfungs- und Offenbarungslehre des Ps.-Dionysius Areopagita", în *Scholastik*, 28 (1953), pp. 481-503.



Semmelroth (1954) = Semmelroth, O., „Die Lehre des Ps.–Dionysius Areopagita vom Aufstieg der Kreatur zum göttlichen Licht", în *Scholastik*, 29 (1954), pp. 24-52.

Shaw (1999) = Shaw, G., „Neoplatonic Theurgy and Dionysius the Areopagite", în *Journal of Early Christian Studies*, 7/4 (1999), pp. 573-599.

Sheldon-Williams (1964-1965) = Sheldon-Williams, I.P., „The *Ecclesiastical Hierarchy* of Pseudo-Dionysius", în *Downside Review*, 82 (1964), pp. 293-302, şi *Downside Review*, 83 (1965), pp. 20-31.

Sheldon-Williams (1972) = Sheldon-Williams, I.P., „Henads and Angels: Proclus and the ps.-Dionysius", în *Studia Patristica*, 1/2 (1972), pp. 65-71.

Siassos (1995) = Siassos, L., „Le champ ontologique de l'apparition du mal chez Proclus et Dionys", în *Diotima*, 23 (1995), pp. 43-45.

Stang (2008) = Stang, C.M., „Dionysius, Paul and the Significance of the Pseudonym", în *Modern Theology*, 24/4 (2008), pp. 541-555.

Stang (2009) = Stang, C.M., „Dionysius, Paul and the Significance of the Pseudonym", în S. Coakley, C.M. Stang (eds.), *Re-thinking Dionysius the Areopagite*, Wiley-Blackwell, Meldon, 2009, pp. 11-25.

Stang (2012) = Stang, C.M., *Apophasis and Pseudonymity in Dionysius the Areopagite. „No Longer I"*, Oxford Early Christian Studies, Oxford, 2012.

Steel (1978) = Steel, C., *The Changing Self: A Study on the Soul in Later Neoplatonism*, Koninklijke Academie voor Wetenschappen, Brussels, 1978.

Steel (1997) = Steel, C., „Proclus et Denys: l'existence du mal", în Y. de Andia (ed.), *Denys l'Aréopagite et sa postérité en Orient et en Occident*, Institut d'Études Augustiniennes, Paris, 1997, pp. 98-116.

Steel (2010) = Steel, C., „Proclus", în L.P. Gerson (ed.), *Cambridge History of Philosophy in Late Antiquity*, Cambridge University Press, Cambridge, vol. II, 2010, pp. 630-653.

Stiglmayr (1894-1895) = Stiglmayr, J., „Das Aufkommen der Pseudo-Dionysischen Schriften und ihr Eindringen in die christliche Literatur bis zum Lateranconcil 649: Ein zweiter Beitrag zur

Dionysios-Frage", în *Jahresbericht des öffentlichen Privatgymnastums an der Stella matutina zu Feldkirch*, 4 (1894-1895), pp. 3-96.

Stiglmayr (1895) = Stiglmayr, J., „Der Neuplatoniker Proklus als Vorlage des sogenannten Dionysius Areopagita in der Lehre vom Übel", în *Historisches Jahrbuch*, 16 (1895), pp. 253-273 şi 721-748.

Strothmann (1977-1978) = Strothmann, W., *Das Sakrament der Myron-Weihe in der Schrift „De ecclesiastica hierarchia" des pseudo-Dionysios Areopagita in syrischen Übersetzungen und Kommentaren*, Harrassowitz, Wiesbaden, 1977-1978.

Suchla (1980) = Suchla, B.R., „Die sogenannten Maximus-Scholien des Corpus Dionysiacum Areopagiticum", în *Nachrichten der Akademie der Wissenschaften in Göttingen*, 3 (1980), pp. 31-66.

Suchla (1984) = Suchla, B.R., „Die Überlieferung des Prologs des Johannes von Skythopolis zum griechischen Corpus Dionysiacum Areopagiticum. Ein weiterer Beitrag zur Überlieferungsgeschichte des CD", în *Nachrichten der Akademie der Wissenschaften in Göttingen*, 4 (1984), pp. 177-188.

Suchla (1985) = Suchla, B.R., „Eine Redaktion des griechischen Corpus Dionysiacum Areopagiticum im Umkreis des Johannes von Skythopolis, des Verfassers von Prolog und Scholien. Ein dritter Beitrag zur Überlieferungsgeschichte des CD", în *Nachrichten der Akademie der Wissenschaften in Göttingen*, 4 (1985), pp. 179-194.

Suchla (1989) = Suchla, B.R., „Die Überlieferung von Prolog und Scholien des Johannes von Scythopolis zum griechischen Corpus Dionysiacum Areopagiticum", în *Studia Patristica*, 18/2 (1989), pp. 79-83.

Suchla (1995) = Suchla, B.R., „Verteidigung eines platonischen Denkmodells einer christlichen Welt: Die philosophie- und theologiegeschichtliche Bedeutung des Scholienwerks des Johannes von Skythopolis zu den areopagitischen Traktaten", în *Nachrichten der Akademie der Wissenschaften in Göttingen*, 1 (1995), pp. 1-28.

Suchla (2002) = Suchla, B.R., „Subjektivität und Ethik bei dem christlichen Neuplatoniker Dionysius Areopagita", în M. Burkhardt (ed.), *Selbst – Singularität – Subjektivität: Vom Neuplatonismus zum Deutschen Idealismus*, Gruner, Amsterdam, 2002, pp. 89-109.



Suchla (2008) = Suchla, B.R., *Dionysius Areopagita. Leben – Werk – Wirkung*, Herder, Freiburg, 2008.

Tătaru-Cazaban (2011) = Tătaru-Cazaban, B., „Între Dionisie Areopagitul şi Grigorie Palama: fundamentele patristice ale angelologiei părintelui Dumitru Stăniloae", în *Arhangheli şi îngeri*, Editura Deisis/Stavropoleos, Sibiu, 2011, pp. 68-95.

Théry (1922) = Théry, G., „Existe-t-il un commentaire de J. Sarrazin sur la *Hiérarchie céleste* du Pseudo-Denys?", în *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 11 (1922), pp. 61-81.

Théry (1923) = Théry, G., „Hilduin et la première traduction des écrits du Pseudo-Denis", în *Revue d'histoire de l'Église de France*, 9/42 (1923), pp. 23-39.

Théry (1932) = Théry, G., *Études Dionysiennes*, Tome I. *Hilduin, traducteur de Denys*, Études de philosophie médiévale, Paris, 1932.

Théry (1950-1951) = Théry, G., „Documents concernant Jean Sarrazin réviseur de la traduction érigénienne du *Corpus dionysiacum*", în *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Âge*, 18 (1950-1951), pp. 45-87.

Timotin (2011) = Timotin, A., *La démonologie platonicienne: histoire de la notion de daimon de Platon aux derniers néoplatoniciens*, Brill, Leiden, 2011.

Tomasic (1969) = Tomasic, T., „Negative Theology and Subjectivity: An Approach to the Tradition of the Pseudo-Dionysius", în *International Philosophical Quarterly*, 9 (1969), pp. 406-430.

Trouillard (1955) = Trouillard, J., „Le cosmos du Pseudo-Denys", în *Revue de théologie et de philosophie*, 5 (1955), pp. 51-57.

Trouillard (1981) = Trouillard, J., „Procession néoplatonicienne et création judéo-chrétienne", în *Néoplatonisme: Mélanges offerts à Jean Trouillard*, Les Cahiers de Fontenay, Fontenay aux Roses, 1981, pp. 1-30.

Turner (2008) = Turner, D., „Dionysius and some Late Medieval Mystical Theologians of Northern Europe", în *Modern Theology*, 24/4 (2008), pp. 651-665.

Van Den Daele (1941) = Van Den Daele, A., *Indices Pseudo-Dionysiani*, Bibliothèque de l'Université, Louvain, 1941.

Vanneste (1959) = Vanneste, J., *Le mystère de Dieu. Essai sur la structure rationnelle de la doctrine mystique du Pseudo-Denys l'Aréopagite*, De Brouwer, Louvain, 1959.

VANNESTE (1960) = VANNESTE, J., „Endre von Ivankas Studien über Pseudo-Dionysius", în *Kairos*, 2 (1960), pp. 183-185.
VANNESTE (1962) = VANNESTE, J., „La théologie mystique du Pseudo-Denys l'Aréopagite", în *Studia Patristica*, 5 (1962), pp. 401-415.
VANNESTE (1963) = VANNESTE, J., „Is the Mysticism of Pseudo-Dionysius Genuine?", în *International Philosophical Quarterly*, 3 (1963), pp. 286-306.
VANNESTE (1966) = VANNESTE, J., „La doctrine des trois voies dans la *Théologie Mystique* du Pseudo-Denys l'Aréopagite", în *Studia Patristica*, 8 (1966), pp. 462-467.
VLAD (2011) = VLAD, M., *Dincolo de ființă. Neoplatonismul și aporiile originii inefabile*, Zeta Books, București, 2011.
VLAD (2016a) = VLAD, M., „Damascius and Dionysius on prayer and silence", în J. Dillon, A. Timotin (eds.), *Platonic Theories of Prayer*, Brill, Leiden, 2016, pp. 192-212.
VLAD (2016b) = VLAD, M., „Jean-Luc Marion lecteur de Denys l'Aréopagite", în C. Ciocan, A. Vasiliu (eds.), *Lectures de Jean-Luc Marion*, Cerf, Paris, 2016, pp. 47-60.
VLAD (2017a) = VLAD, M., „Denys l'Aréopagite et l'image divine: symbole, empreinte, statue", în K. Mitalaité, A. Vasiliu (eds.), *L'icône dans la pensée et dans l'art*, Brepols, Turnhout, 2017, pp. 67-92.
VLAD (2017b) = VLAD, M., „Parler de Dieu et parler à Dieu: Damascius et Denys l'Aréopagite sur le rôle de la discursivité", în *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie*, 64/2 (2017), pp. 395-412.
VOGEL (1981) = VOGEL, C.J. DE, „Greek Cosmic Love and the Christian Love of God. Boethius, Dionysius the Areopagite and the Author of the Fourth Gospel", în *Vigiliae Christianae*, 35 (1981), pp. 57-81.
VÖLKER (1958) = VÖLKER, W., *Kontemplation und Ekstase bei Pseudo-Dionysius Areopagita*, Steiner, Wiesbaden, 1958.
WESCHE (1989) = WESCHE, K.P., „Christological Doctrine and Liturgical Interpretation in Pseudo-Dionysius", în *St. Vladimir's Theological Quarterly*, 33 (1989), pp. 53-73.
WHITTEMORE (1966) = WHITTEMORE, R.C., „Panentheism in Neo-Platonism", în *Tulane Studies in Philosophy*, 4 (1966), pp. 47-70.
WESTERINK (1942) = WESTERINK, L.G., „Proclus, Procopius, Psellus", în *Mnemosyne*, 10 (1942), pp. 275-280.



YANNARAS (1971) = YANNARAS, Ch., *De l'absence et de l'inconnaissance de Dieu d'après les écrits aréopagitiques et Martin Heidegger*, trad. J. Touraille, Cerf, Paris, 1971.
ZIOLKOWSKI (2007a) = ZIOLKOWSKI, J.M., „Peter Abelard as Textual Critic and Historian", în *Journal of Medieval Latin*, 17 (2007), pp. 361-371.
ZIOLKOWSKI (2007b) = ZIOLKOWSKI, J.M., *Letters of Peter Abelard, Beyond the Personal*, Catholic University of America Press, Washington DC, 2007.

# Cuprins

*Introducere* . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . 7
Despre numele divine. . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . 49
Teologia mistică . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . 245

*Note* . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . 263
*Glosar de termeni grecești* . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . 325
*Bibliografie*. . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . 335